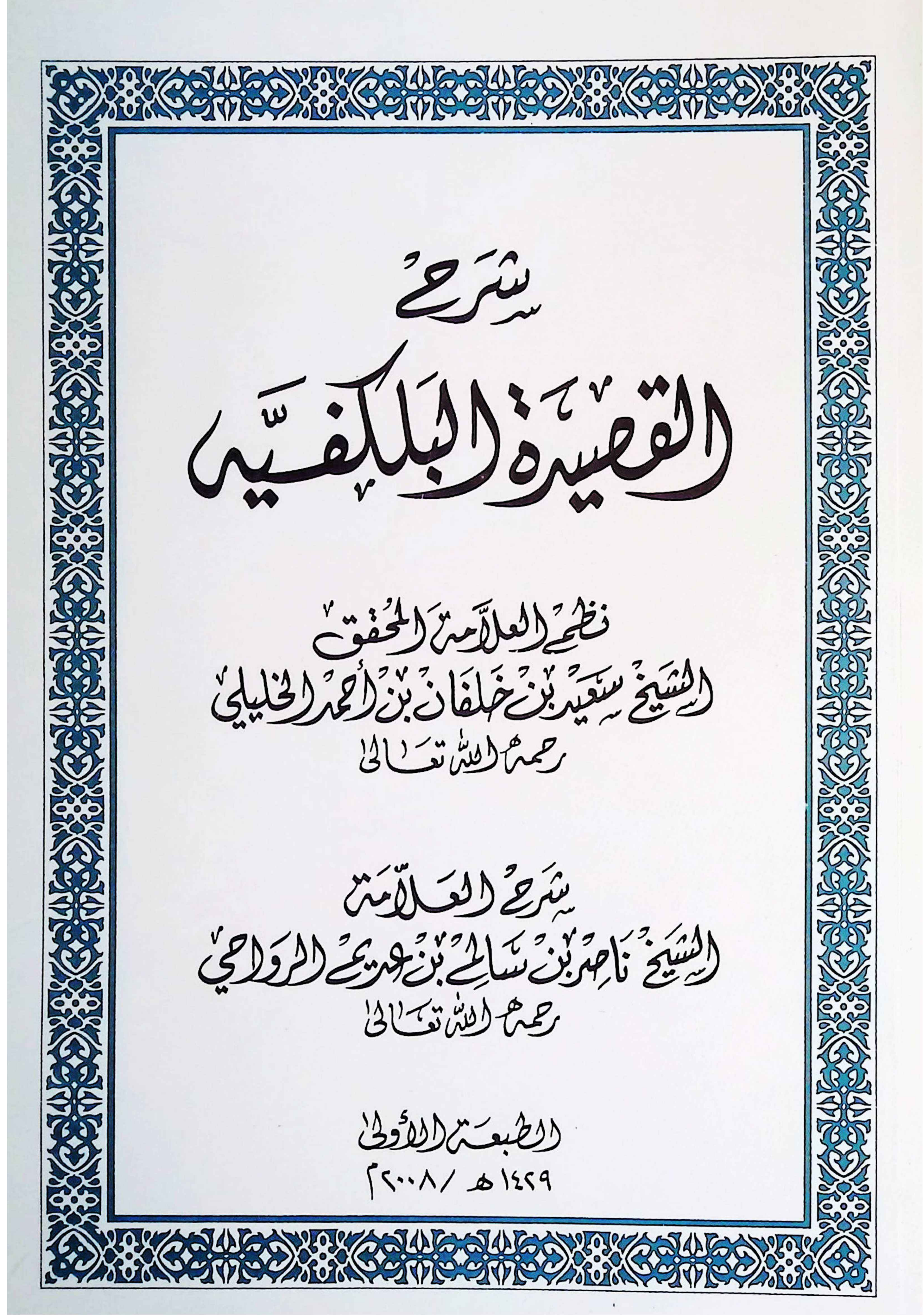


شرح
القصيدة البلكفية

نظم العلامة المحقق
الشيخ سعيد بن خلفان بن أحمد الخليلي
رحمه الله تعالى

شرح العلامة
الشيخ ناصر بن سالم بن عديم الرواحي
رحمه الله تعالى

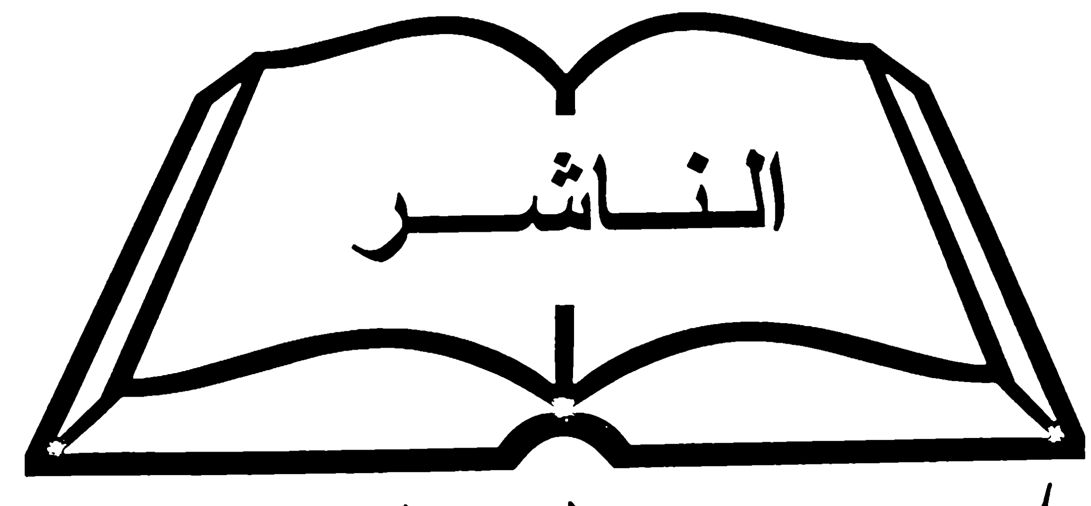
الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ /٢٠٠٨م



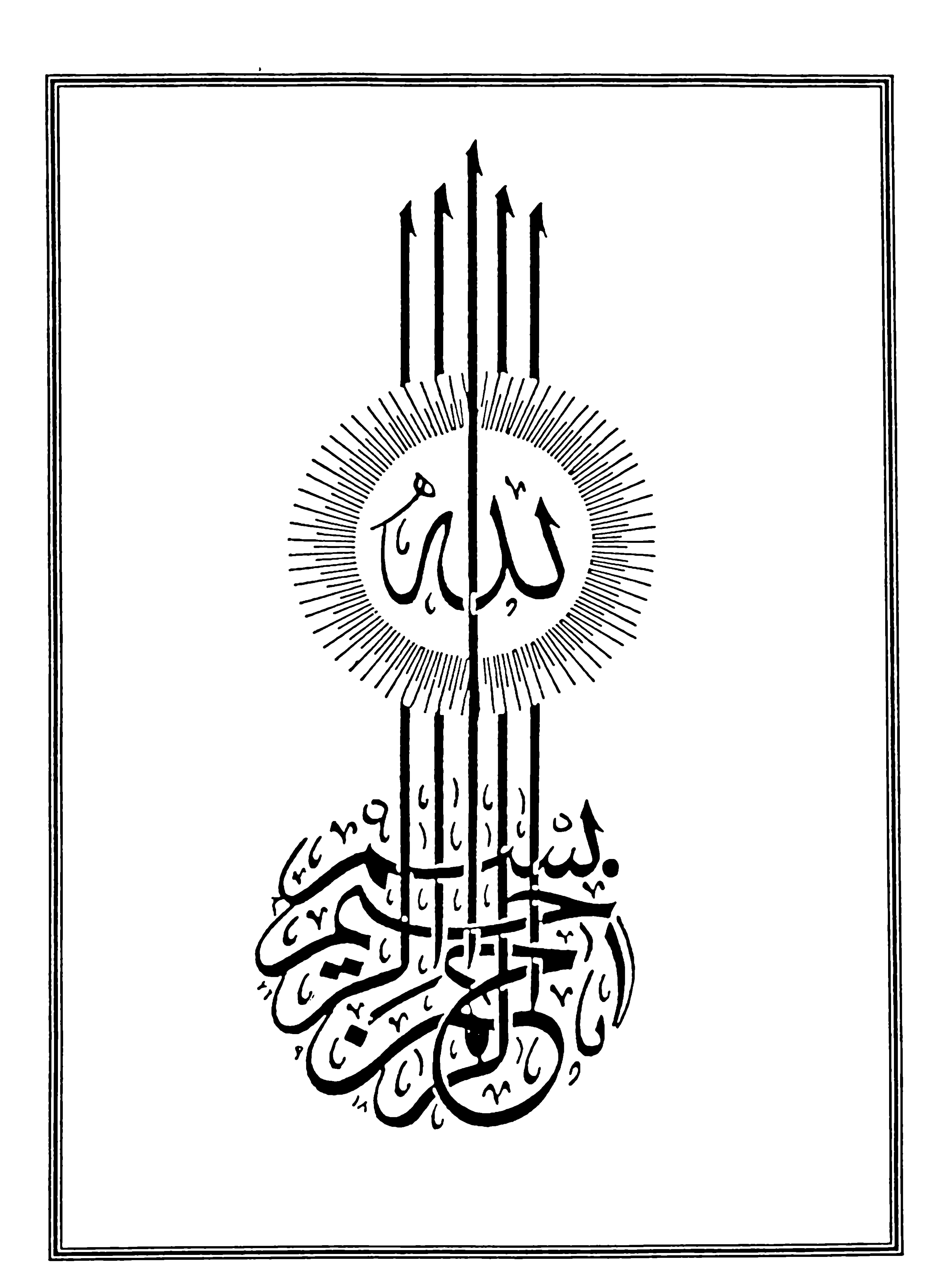
نظم العلامة المحقق
الشيخ سعيد بن خلفان بن أحمد الخليلي
رحمه الله تعالى

شرح العلامة
الشيخ ناصر بن سالم بن عديم الرواحي
رحمه الله تعالى

الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م



مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان
للشؤون الدينية والتاريخية


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من ليس يدرك ذاته	نظر بعين للذوات مكيفه
خلق العقول لتهتدي بصفاته	للذات اذ للذات قد تنهى لصفه

الشرح افتتح كلامه بالتسبيح بعد البسملة دون التحميد مع انه المطابق لكلامه المجيد والمأثور من النبي المحبوب عليه وعلى آله سلام الله العفو الغفور مراعاة لبراعة الاستهلال المطلوب في مفتتح المقال وتادية لحق البلاغة التي هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال اذ الغرض من انشاد القصيدة نفي الرؤية التي هي من صفات الجلال فناسبه ذكر التسبيح الذي هو تنزيه ذي الجلال عن النقايص والارذال دون الحمد الذي يناسب صفات الجمال ويلائم نعوت الكمال واختاره على اسبح لان معنى التسبيح وما يشتق منه قول سبحان الله فمعناه لفظا كالتحميد الذي هو قول الحمد لله وكذا البسملة والحولقة والحوقلة وامثالها كثيرة كالتكبير والتهليل والترجيع فان معانيها جميعا التلفظ بالقول الذي تولدت منه بخلاف سبحان فان معناه التنزيه الذي هو المقصود في المقام فكان اولى وانسب وسبحان اسم مصدر سبح وقاعدة اسم المصدر ان يصاغ بلفظ المجرد من المزيد فيه كالغسل من اغتسل والطهارة من تطهر او يكون في اوله ميم زائدة من غير باب المفاعلة كالمغفرة من غفر والمحمدة من حمد وفرق بينه وبين المصدر بحسب المعنى بان المصدر عبارة عن نفس الفعل الصادر من الفاعل واسم المصدر هي الكيفية الحاصلة من فعل الفاعل بعد صدوره منه فان التطهر الذي هو مصدر تطهر عبارة عن غسل الاعضاء الموظفة بالماء او مسحها بالتراب مع الشرائط المقررة لها في كل منهما في الشريعة والطهارة عبارة عن الحالة الحاصلة للمتطهر بعد ذلك الغسل والمسح والشرائط المعتبرة فيهما الموجبة لاستباحة الصلوة وغيرها من الغايات المشروطة بها هذا بحسب الغالب وقد يراد منه معنى المصدر كما انه قد يأتي لمعان اخر احدها التنزيه

صورة الصفحة الأولى من المخطوط

التنزيه كما في قوله تعالى ويجعلون لله البنات سبحانه اي انزهه عن هذا الجعل وثانيها التعجب
كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا واصله انه يذكر عند كل متعجب منه ثم كل
متعجب يسبح عند رؤية التعجب من صاحبه وصانعه ثم كثر ذلك حتى استعمل في كل تعجب
وثالثها الصلوة كقوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون الاية صلوا لله
روي انه سئل ابن عباس هل تجد الصلوات الخمس في القران فقال نعم وقرء الاية
تمسون صلوة المغرب والعشاء وتصبحون صلوة الفجر وعشيا صلوة العصر وحين تظهرون
صلوة الظهر كذا في مجمع البحرين والظاهر ان من قوله تمسون من المؤلف لا الرواية والانسب ان
تمسون صلوة العصر والمغرب وتصبحون صلوة الفجر وعشيا صلوة العشاء وتظهرون
صلوة الظهر ووجهه واضح ورابعها التحميد كقوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا وما
كنا له مقرنين اي احمده ويأتي في معان اخر يطول الكلام بذكرها والمراد هنا المعنى الاول ون
هو ظاهر وهو منصوب على المصدر القائم مقام الفعل والحذف حينئذ لازم سماعا ان كان
الكلام خبرا نحو حمدا وشكرا وقياسا ان كان انشاء كالامر في نحو قوله على حين الهى الناس
جل امورهم فندلا زريق المال ندل الثعالب والنهي في نحو قولهم قياما لا قعودا اي قم
ولا تقعد والدعاء نحو قولهم سقيا ورعيا اي سقاك الله ورعاك الله والاستفهام التوبيخي
نحو اتوانيا وقد جد قرناؤك وهو من الاسماء اللازمة للاضافة وقد يستعمل علما
للتنزيه فينقطع عن الاضافة ويمنع الصرف كما في قوله قد قلت لما جاءني فخره
سبحان من علقمة الفاخر مضاف الى هاء الضمير وهو اي الضمير من الكنايات وقد
يسمى هو خاصة كناية ومكنيا عند الكوفيين وهو من المعارف الست عند المشهور
وهي الضمير واسم الاشارة والعلم والمضاف الى معرفة والمعرف باللام واسم الموصول
وقد جمعها ابن مالك في قوله وغيره معرفة كهم وذي وهند وابني والغلام والذي
والسبع عند ابن مالك في شرح الكافية بزيادة المنادى المنكر المقصود كيا رجل

صورة الصفحة الثانية من المخطوط

عدل عنه وصار حيا له وان ناصبة مصدرية ويخسفه فعل مضارع من

باب الافعال منصوب بان وهي مع ان في تاويل في محل النصب بنزع المصدر صح

الخافض تقديره في ان يخسفه معمول مطمع من خسف القمر اذا كسف

او كسف للشمس وخسف للقمر والخسوف اذا ذهب بعضها والكسوف

كلها كذا في القاموس وضمير الفاعل للعارض والمفعول للبدر وقوله

مني جار ومجرور متعلق بمحذوف حال من السلام او من الضمير في الخبر على

الخلاف ويجوز التشديد بادغام نون من في نون الوقاية والسلام والتخفيف بحذف نون الوقاية صح

بالرفع مبتدأ وعلى امرئ جار ومجرور متعلق بمحذوف خبره ولفظ الجملة

خبر ومعناه انشاء للتحية والسلام ماخوذ من السلامة فكان المسلم

يقول للمسلم عليه انت في سلامة مني وطلب فعل ماض مسند الى

ضمير امرئ والهدى مفعوله والجملة نعت لامرئ واللام في قوله

لخلاص للتعليل وهو من خلص الشئ من باب قعد خلوصا وخلاصا

سلم ونجا ونفس بالجر لاضافة خلاص اليه ومعنى النفس قد مضى

شرحه مفصلا والظاهر ان المراد بها هي اللوامة بقرينة قوله متخوفة

ومن ردى جار ومجرور متعلق بخلاص او بمتخوفة او بكليهما على قاعدة

التنازع والردى الهلاك ومتخوفة بالجر على انها نعت لنفس اسم

فاعل من تخوف من باب تفعل بمعنى خاف او اخذ الخوف شعارا و

البيت الثاني مشتمل على التشبيه حيث شبه المخاطب بالبدر وان حذف

اداة التشبيه فان مثل قولك زيد اسد يسمى تشبيها بليغا على المختار

ومذهب المحققين لا استعارة لان الاستعارة انما يطلق حيث

يطوى ذكر المستعار له بالكلية ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان

صورة الصفحة قبل الأخيرة من المخطوط

لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال او فحوى الكلام

ووجه الشبه هنا النورانية والرفعة ثم من جهة المبالغة في التشبيه

وادعاء انه عين المشبه به اثبت له ما يخص المشبه به وهو السماء فقال

في سماء بلاغة فجعل البلاغة سماء والمخاطب بدر ذلك السماء

الى هنا جف القلم وقد تم بحمد الله وحسن توفيقه بيدي الجانية الفانية

وانا العبد الاحقر السيد عبد الحسين ابن المرحوم السيد علي اصغر الحسيني

التستري الغروي في جزيرة زنجبار صانها الله من شر الاشرار في صبيحة

يوم السبت الواحد والعشرين من الشهر الخامس من العام الثامن من العشر الاول

من المائة الرابعة من الالف الثاني من الهجرة النبوية على مهاجرها الوف

من الصلوة والسلام والتحية والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا

صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط


تقديم

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

تقديم :

لم أجد في قاموس خلدي ، صفة ثناء تليق لذات علاّمتنا المُحقق الرضي / سعيد بن خلفان بن أحمد الخليلي ، فهو أكبر من صفة ونعت .

وبين إقدام وإحجام ، ووجل واضطراب ، في كيفية تقديمي لهذا القطب العِلمي الكبير ، ومن أنا يا ترى بأن يقدم لمن على السماكين علا ، لكن بالإجتهاد يحصل المرء على المُراد ؛ فقد ظفرت على ثناء عطر لهذا القطب من قطب زمانه العلامة الكبير ، والحبر البصير / محمد بن يوسف أطفيش .

هنا ثلج صدري ، وبرد كبدي ، وبذلك نكتفي بعلٍّ ذلك الزلال ، ولله المنة والفضل .

وللأمانة ، أضعَ الثناء كما هو :

قال تعالى : ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ

فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةً وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا ﴿٢٩﴾ ﴾(١) .

قـال العلاّمـة القطـب ، عنـد تفسيره هـذه الآيـة : { فـالزرع : النبي (ﷺ) ، والشطء : أصحابه .

وقيل : الشطء : المُسلمون إلى يوم القيامة ؛ وهو قول حسن من جهة المعنى ؛ وذكر جُملة من الأئمة والعُلماء الفُضلاء ، ثم قال : كل هؤلاء أئمة عدول ، ومن لم أذكر أكثر مما ذُكر ؛ ومن أهل عصري : العلاّمة سعيد بن خلفان الخليلي } .

وقال ـ أيضا ـ عنه في : " كشف الكرب " : { وأظن العلاّمـة ذا القلم والسيف سعيد بن خلفان ، لها حاوياً } . إنتهى كلامه .

أما علاّمتنـا البهلانـي ، هُوَ الآخر بحراً مُتلاطم الأمواج ، لا يدرك كنهه ، ولا يُحاط عِلمه ، إلاّ الله ، الذي أحاط بكل شيء عِلماً .

وقد استحببنا أن نضع تقديمه على بلكفيته ، في صدر شرحه لبلكفية العلاّمة الخليلي ، وذلك لتقارب المصدر والمورد ، بينه وبين شيخه الخليلي ، وإليكموها مُضمخة بعطر العقيدة والإيمان :

أقول ـ وأنا العبد أقل عِلماً وعملاً ، ناصر بن سالم بن عديم

---

(١) سورة الفتح : ٢٩ .

الرواحي- : إنني أنشأت قصيدتي هذه المُسماة : " طمس الأبصار عن درك ذات الجبار " .

وعلم الله ، إنني لم أقصد مُعارضة من سبقني فيها من السادة العُلماء الغابرين ، ولا مُباهاة الأفاضل من الإخوان المُعاصرين ، ولكنها كلمات أجراها الله من عنده على لسان عبده ، فنحوت بها وجهه الكريم ، إنتصاراً لحقوق التوحيد ، وغيرة على محارم التفريد ، ووفاء بجُزء من واجب التمجيد .

بيد أني أحض صالح من عثر عليها ، على إصلاح شائبة العثار والزلل ، وغفر عايبة التفريط والخلل ، فلست أعتقد إلاّ بحق ، ولا أخالف إلاّ الباطل .

ولئن جاز أن يمدح المرء نفائس بيانه ، ويستمع عرائس إحسانه ، فإن لقصيدتي هذه فوائد ، الأقل من أن يعوّل عليها ، ومحاسن دون أن يُشار إليها .

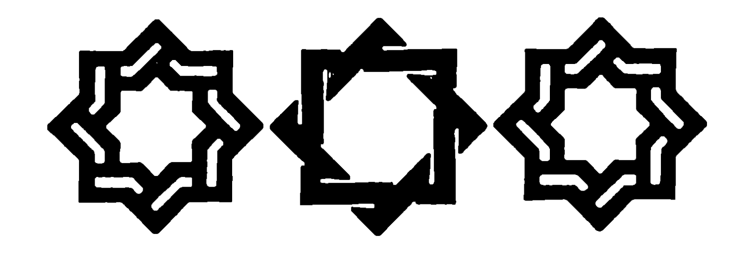
أما تراها تخطر بالأدب الفض أفنان دلالها ، وتسفر عن أنوار التقرير ملاحة جمالها ، وتخر جباه الأسياد تحت كرسي جلالها ، وتبسط جوامع التوحيد من بسائط كمالها .

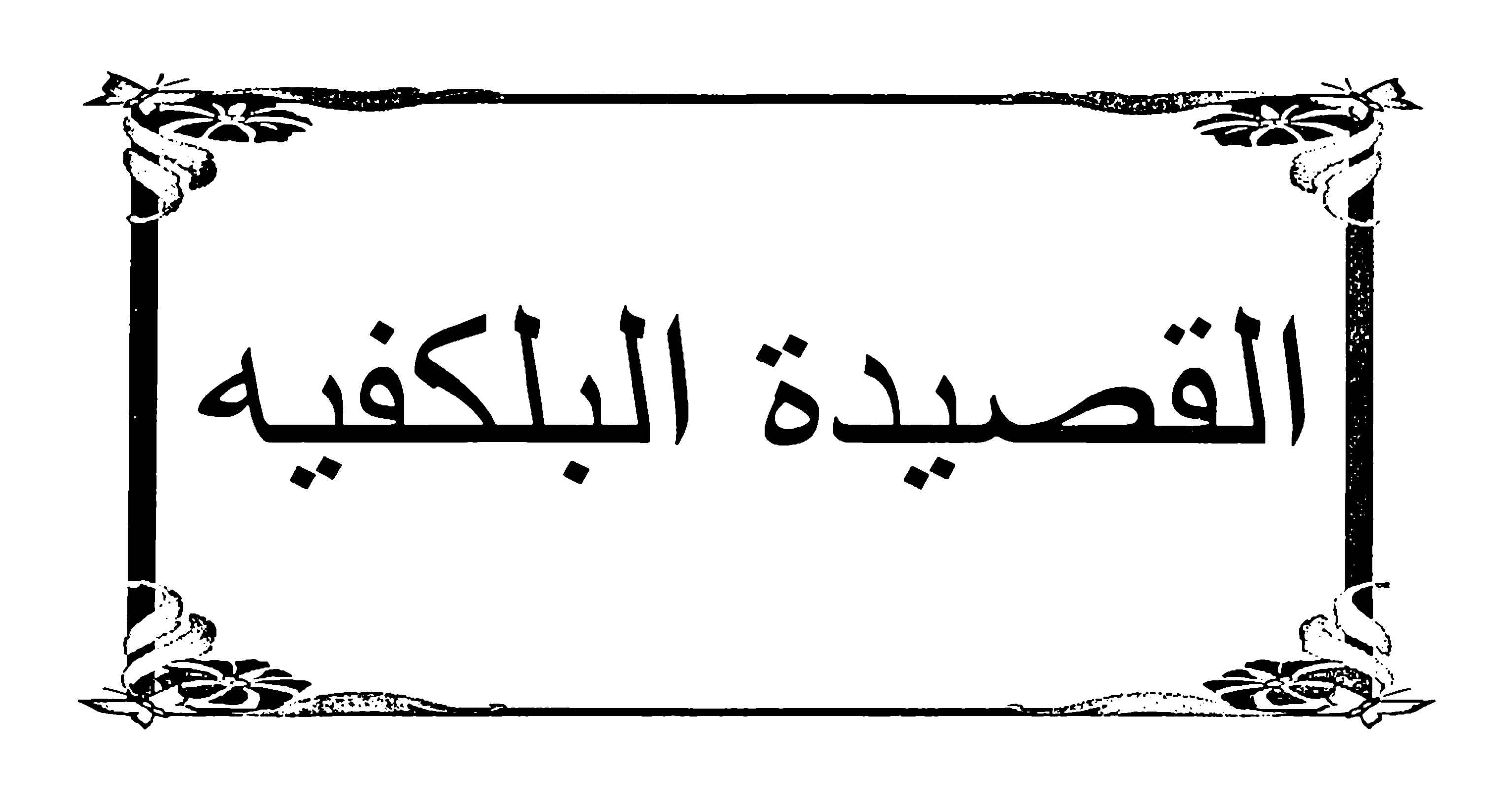
ولو لم يكن من الحُسن الرائق تحت أذيالها ، ومن اللطف الفائق في خلالها ، إلاّ كون التنزيه عز هلالها ، وبراعة استهلالها ؛ ومطلعها :

نـزِّه إلـهك أن يُـرى كـي تعرفـه أتَراك تعرفه وتثبت ذي الصفة ؟
واعرف مقامَك دونَ ما حاولتَه إنَّ التـي حاولتهـا لـك متلفـة
أتعبتَ نفسَك في طنونٍ قُلَّبٍ والحق أن ظنون وهمك مخلفة

هذا والله ولي التوفيق ،،،

بقلم / عبد الله بن سُلطان بن راشد المحروقي السناوي




القصيدة البلكفيه

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

{ القصيدة البلكفيه }

سُبحانه من ليس يدرك ذاته ... نظر بعين للذوات مُكيفه
خلق العقول لتهتدي بصفاته ... للذات إذ للذات قد تنهى كصفه
يا من يقول برُؤية المولى الذي ... قد جل عنِ أبصارنا المُتكلفه
مهلاً هُديت دع ألمُراء على الهوى ... واخلع بهيمي الصفات المُتلفه
وألبس صفات مقدس ملكية ... تكسى من الأنوار أسنى مُلحفه
من همه التجريد في طلب الهُدى ... ولمارد التقليد كان مخوفه
فسما بمبلغ نور عقل بالغ ... أفق السما وسمي لأسمى مزلفه
لم يرتض التقليد دُون تحقق ... إلاَّ لرسل الله يتلو مُصحفه
فلئن تكن من هؤلاء مُهذباً ... طاب الخطاب مُبرهناً عن معرفه
ولئن طرحت العقل خلفك مُعرضاً ... عن شاهد العقل الذي لن تخلفه
فعديم نور العقل غير مُخاطب ... إذ قد تشبه بالحمير المُؤكفه
ولقد أقول لمن تكامل عقله ... اسمع براهيناً أتت لك مُنصفه
يا معنوي خُذ البيان مُطابقاً ... للآي بالتأويل عمن عرّفه
ارجع إلى آي الكِتاب فإنه ... قول سديد ليس فيه زُخرفه
لا نقص في لفظ ولا معنى به ... فتقوم بالتكميل يا من أنصفه

إن كان في الآيات ناظرة كما   قالوا فهل في الآي ذِكر لبلكفه
وعن النبي رووا ترون إلهكم   كالبدر لا غيم عليه إستنكفه
أترى مقالهم بلا كيف سوى   إفك يزاد لقائل ما أسخفه
لو كان منظوراً وغير مُكيف   لنفي الإله الكيف إذ أبقى الصفه
فعلام تأنف أن يكون مُكيفاً   وهو الذي التكييف لن يستنكفه
إذ كل منظور فذاك مُكيف   أو لا فهات دلالة عن معرفه
من أبطل التكييف هل أبقى له   نظراً بعين نحوه مُتشوفه
أما بلا نظر ولا كيف له   أو قل برؤية صُورة مُتكيفه
فالآي ما قالت بلا كيف ولا   قال الرسول بذا فمن ذا أردفه
فانظر لنفسك ما ترى تشبيهه   أولى أم التقديس عن تلك الصفه
فالآي للتأويل قابلة على   أصل صحيح ليس فيه عجرفه
ولئن تصرّ مُتكاثراً ومُتكابراً   مُتهاتراً بمقالة مُستهدفه
قم هات لي من بحر عِلمك حجة   تهدي الهُدَى إن لم تكن مُتكلفه
من نور عقل أو قياس تفلسف   أو راسخ في الشرع أو مُتصوفه
أنّي لذو عقل ربيط ثاقب   مُتدرب بشريعة وبفلسفه
وطريقة ممدُودة بحقيقة   لستور أكنان العُلوم مُكشفه
عندي لكل مُخاطب كخطابه   لجوابه بُرهان صدق المعرفه
يا من تفلسف كي يُخلص نفسه   من سجن هاوية الكثيف المُتلفه
اسمع هُديت مُقدمات قياسنا   فاستنتج البُرهان عنها مُنصفه

أنى ترى فيمن يرى من لم يكن عرش ولا فرش له مُستكنفه
من كان في كل المكان وما له أبداً مكان كان فيه مُزلفه
من لا يرى أجفانه أيرى الذي أدنى له من عينه إذ أزلفه
أدركت للكُلي والجُزئي أم لجواهر أعراضها مُتخلفه
أم مُدرك للجنس أم للنوع أم فصل بقول شارح قد صرفه
أم كان منظوراً بلا مهية أينية حيثية مُتكيفه
كمية متوية محدودة بتحيز في وجهة مُتعرفه
للمُدركات الخمس من سمع ومن بصر ومن شم ومن ذوق الشفه
واللمس كل باطل في حقه قل لي فما هذا المُجادل زُخرفه
هل فصله أوجبت أم هل وصله قد أدركته النظرة المُتشوفه
إن قلت رُؤيته مُخالفة لذا قم هات بالبُرهان حتى نعرفه
أو قلت قال الله هذا ناظر شرفاً وذاك ورا حجاب أوقفه
فأقول هذا القول يفهمه امرُؤٌ من أهله قد ذاق منه قرقفه
مُتجرد مُتفرد بعيانه نسى الوجُود من الشهود فخلفه
في حضرة قدسية أنسية حبيه قربية مُتشرفه
قد زاحم الأملاك في أفلاكها في مقعد الصدق الذي ما ألطفه
فالوجد منه ناظر بشهوده حق اليقين لدى كمال المعرفه
بلغ العيان بغير عين بل له كمل الكمال لكامل ما أعرفه
بالذوق أهل الشوق يعرفه فذوق أشرب وإلاَّ فاسأل المُتصوفه
لو كان مقطوع الشهود بداره الأخرى لأودى بالغموم المُدنفه

ولمن يكون عن الشهود بمعزل		فهو الحجاب لـه فـدع من كيفه

جهلوا وربك ربـهم وتـنصلوا		عن عـقلهم وتسـتروا بالبـلكفه

حجبوا بدُنياهم وأخراهـم عن		المولى بأسـتـار الضلال المُسدفه

ولئن جهلت الآي ما تأويلها		بـالحق فالكشـاف ذلـك كشـفه

فيــه بــراهين اليقــين تقومــه		لا شيء فيها عن هُدى مُتحرفـه

فانـظر إلـيه واقـتبس أنـواره		واسمع هُداه واستمع ما أسلفه

الله أكبــر يالشــيخ زمخشــر		تــه بين أربـاب العلـى بالمعرفـه

فلأنت بدر في سماء بلاغة		لا مطمع لمُعارض أن يخسفه

مني السلام على امرئ طلب الهُدى		لخلاص نفس من ردي مُتخوفه



شرح القصيدة

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

سُبحانه من ليس يدرك ذاته   نظر بعين للذوات مُكيفه
خلق العقول لتهتدي بصفاته   للذات إذ للذات قد تنهى كصفه

الشرح :

إفتتح كلامه بالتسبيح بعد البسملة دون التحميد ، مع أنه المُطابق لكلامه المجيد ، وفرقانه الحميد ، والمأثور من النبي المحبور ، عليه وعلى آله سلام الله العفو الغفور ، مُراعاة لبراعة الاستهلال المطلوب ، في مُفتتح المقال ، وتأدية لحق البلاغة ، التي هي مُطابقة الكلام لمُقتضى الحال ، إذ الغرض من إنشاد القصيدة ، نفي الرُؤية ، التي هي من صفات الجلال ، فناسبه ذِكر التسبيح ، الذي هو تنزيه ذي الجلال ، عن النقائص والأرزال ، دُون الحمد ، الذي يُناسب صفات الجمال ، ويُلائم نعُوت الكمال ، واختاره على أسبح ، لأن معنى التسبيح ، وما يشتق منه ، قول : سُبحان الله ، فمعناه : لفظ كالتحميد ، الذي هو قول : الحمد لله ؛ وكذا البسملة ، والحولقة ، أو الحوقلة ، وأمثالها كثيرة ، كالتكبير ، والتهليل ، والترجيع ، فإن معانيها جميعاً ، التلفظ بالقول ، الذي تولدت منه ، بخلاف سُبحان ، فإن معناه : التنزيه ، الذي هو المقصود في المقام ، فكان أولى وأنسب ؛ وسُبحان : اسم مصدر سبح ، وقاعدة اسم المصدر ، أن يُصاغ بلفظ المُجرد من المزيد فيه ، كالغُسل من اغتسل ، والطهارة من تطهر ؛ أو يكون في أوله ميم زائدة ، من غير باب المُفاعلة ، كالمغفرة من غفر ،

والمحمدة من حمد ، وفرق بينه وبين المصدر بحسب المعنى ، بأن المصدر عبارة عن نفس الفعل الصادر من الفاعل ، واسم المصدر هي الكيفية الحاصلة من فعل الفاعل ، بعد صدوره منه .

فإن التطهر الذي هو مصدر مُطهر ، عبارة عن غسل الأعضاء المُوظفة بالماء ، أو مسحها بالتراب ، مع الشرائط المُفردة لها في كل منهما في الشريعة ؛ والطهارة عبارة عن الحال الحاصلة للمُتطهر بعد ذلك الغسل والمسح ، والشرائط المُعتبرة فيهما ، المُوجبة لاستباحة الصلاة ، وغيرها من الغايات المشروطة بها ، هذا بحسب الغالب .

وقد يُراد منه معنى المصدر كمانصاً ، ويأتي لمعان :

أحدها : التنزيه ، كما في قوله (ﷻ) : ﴿ ويجعلون لله البنات سبحانه ﴾ [(١)] ، أي : أنزهه عن هذا الجعل .

وثانيهما : التعجب ، كقوله (ﷻ) : ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً ﴾ [(٢)] ، وأصله : أنه يُذكر عند كل مُتعجب منه ، لأن كل مُتعجب يُسبح عند رؤية التعجب من صاحبه وصانعه ، ثم كثر ذلك ، حتى استعمل في كل تعجب .

وثالثها : الصلاة ، كقوله (ﷻ) : ﴿ فسُبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ﴾ [(٣)] ، أي : صلاة ، لما رويَ ، أنه سُئل ابن عباس (رضي الله عنهما) : هل تجد الصلوات الخمس في القرآن ؟ فقال : نعم ، وقرأ الآية ،

(١) سورة النحل : ٥٧ .
(٢) سورة الإسراء : ١ .
(٣) سورة الروم : ١٧ .

تمسون : صلاة المغرب والعِشاء ؛ وتصبحون : صلاة الفجر ؛ وعشياً : صلاة العصر ؛ وحين تظهرون : صلاة الظهر ؛ كذا في "مجمع البحرين" ؛ والظاهر أن من قوله : [تمسون] ، من المُؤلّف ، لا الرواية .

والأنسب : أن تسمون : صلاة العصر والمغرب ؛ وتصبحون : صلاة الفجر ؛ وعشياً : صلاة العِشاء ؛ وتظهرون : صلاة الظهر ، ووجهه واضح .

ورابعها : التحميد ، كقوله (ﷻ) : ﴿ سُبحان الذي سخر لنا هذا وما كُنا له مُقرنين ﴾ [1] ، أي : أحمده ؛ ويأتي لمعان آخر يطول الكلام بذكرها .

والمُراد هنا ، المعنى الأول ، وهو ظاهر ، وهو نصب على المصدر القائم مقام الفعل ، والحذف حينئذ لازم سماعاً ، إن كان الكلام خبراً ، نحو : حمد ، أو شكر ؛ أو قياساً ، إن كان إنشاء كالأمر ، في نحو قوله :

على حين ألهى الناس جل أمورهم   فندلاً زريقُ المال ندل الثعالب

والنهي في نحو قولهم : قياماً لا قعوداً ، أي : قم ولا تقعد ؛ والدُعاء نحو قولهم : سقياً ورعياً ، أي : سقاك الله ، ورعاك الله ؛ والإستفهام التوبيخي ، نحو : أتوانيا وقد جد قرناؤك ، وهي من الأسماء اللازمة للإضافة .

وقد يُستعمل عَلماً للتنزيه ، فيقطع عن الإضافة ، ويمنع الصرف ، كما في قولة :

---

(١) سورة الزخرف : ١٣ .

قد قلت لما جانني فحمده سُبحان من علقمة الفاخر

مُضاف إلى هاء الضمير ، وهو ـ أي : الضمير ـ من الكنايات ، وقد يُسمى ـ هو خاصة ـ كناية ومكيناً عند الكُوفيين ، وهو من المعارف الست عند المشهور ، وهي : الضمير ، واسم الإشارة ، والعلم ، والمُضاف إلى معرفة ، والمُعرف باللام ، واسم الموصول ، وقد جمعها ابن مالك في قوله ؛ وغيره معرفة : كهم ، وذي ، وهند ، وابني ، والغلام ، والذي ، والسبع عند ابن مالك في : " شرح الكافية " ، بزيادة المُنادى المُنكر المقصود : كيا رجلُ ، بخلاف الغير المقصود : كيا رجلاً خذ بيدي ، وتعريفه بالإشارة والمُواجهة ، كما إختاره في التسهيل ، ونقله في شرحه ، عن نص سيبويه .

والتسع عند ابن كيسان ، بزيادة : ما ، وأمن ، لاستفهاميتين ؛ والعشر عند ابن خروف ، بزيادة : ما ، من قولهم : دققته دقاً نعماً ، فتلك عشرة كاملة .

راجع إلى المذكور لفظاً في كلام الزمخشري في بيتيه ، أو المُجيب عنه في قصيدته ، أو معنى للعلم به ، من سياق الكلام ، كقوله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) : ﴿ ولأبويه لكل واحد منهما السدس ﴾ [1] ؛ أو حُكماً ، كما في : نعم رجلاً زيد ، وربه رجلاً ؛ ومن : اسم موصول ، وهو ـ أيضاً ـ من المعارف على ما ذكر أنفاً .

والموصول قسمان : حرفي ، واسمي ؛ فالحرفي : ما أول مع صلته بالمصدر ، وهي : أن ، وإن ، ولو ، وما ، وكي ؛ وهذا القسم ليس من

(١) سورة النساء : ١١ .

المعارف ؛ والاسمي : هي الذي مع فروعه ، والتي مع فروعها ؛ ومن ، وما ، وذو ، عند طي : وذا بعد ما ومن الإستفهاميتين ، وَمَن من بينها تختص بمن يعقل دُون غيره ، إلاّ إذا نزل منزلته ، كقوله :

أسرب القطا هل من يعير جناحه   لعلي إلى من قد هويت أطير

أو إختلط به تغليباً للأفضل ، نحو قوله (ﷻ) : ﴿ يسجد له من في السماوات ومن في الأرض ﴾ (١) .

قال : المُراد من السجود ، غاية الخضوع ، تكوينياً كان أو تكليفياً ، أو إقترن به في عموم فصل بمن ، نحو قوله (ﷻ) : ﴿ خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجليه ومنهم من يمشي على أربع ﴾ (٢) .

وأما ما ، فقيل : أنه مُختص بما لا يعقل ، على عكس من ، نحو قوله (ﷻ) : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ (٣) ؛ وهو وهم لإطلاقه على من يعقل خاصة ، كقوله (ﷻ) : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ (٤) ، نعم ، الأغلب إستعماله فيما لا يعقل ، وهو اسم مبني لمُشابهته الحروف في الإحتياج إلى الجُملة ، ومحله الجر ، لكونه عطف بيان ، أو بدلاً من الضمير المجرور بالإضافة ، والفرق بين البيان والبدل من وجهين : لفظي ومعنوي .

أما المعنوي : فبأن البيان ليس مقصود بالحُكم ، والمقصود بالحُكم هو المعطوف عليه ، وإنما جيء به لتوضيح المعطوف عليه ، بخلاف

---

(١) سورة الحج : ١٨ .
(٢) سورة النور : ٤٥ .
(٣) سورة الصافات : ٩٦ .
(٤) سورة النساء : ٣ .

البدل ، فإنه هو المقصود بالحُكم دُون المُبدل منه ؛ والمُبدل منه في حُكم الطرح ، بل إتفق النُحات على ذلك ، غير أن الإمام الرازي ، نقل عن سيبويه نقضاً على كلتيه ، بأنه قد يحتاج إلى المُبدل منه لغرض آخر ، كقولك : زيد ضربت غُلامه رجلاً صالحاً ، فلو أسقطت غُلامه الذي هو المُبدل منه ، لم يصح كلامك ، لأنه يلزم منه وقوع الجُملة خبراً من غير رابط ؛ قال : وعليه الرضى والسعد .

وأما اللفظي : فيُعرف من القاعدة التي ذكرناها ، من أن كل موضع يصلح اللفظ للبدلية ، يصلح لأن يكون بياناً ، إلاّ في مسألتين ، احديهما : أن يكون التابع مُفرداً مُعرفاً ، والمتبوع مُنادى ، نحو : يا غُلام ، ويعمر (بالفتح) ، فيجب في هذه الحالة كونه عطف بيان ، ولا يجوز أن يكون بدلاً ، لأنه لو كان لكان في تقديره حرف النداء ، ولأن البدل في نية تكرير العامل ، والمُبدل منه أن يكون المتبوع مُعرفاً باللام ، مُضافاً إليه وصف مقرون بها ، والتابع خالياً منها ، كقوله : أنا ابن التارك البكري بشر ؛ فإن التابع في هذه الصورة يجب أن يكون بياناً لا بدلاً ، لما ذُكر من أن البدل في حُكم السقوط ، فإن أسقط يلزم إضافة الصفة المُعرفة بالأمر إلى الخالي عنها ، وهو غاير جائز ، إلاّ عند الفراء ، فيلزمه جواز المسألة أيضاً .

نعم ، استشكل ابن هشام في حاشية التسهيل ، ما علل به هاتين المسألتين ، بأنه يغتض في الثواني ، ما لا يغتفر في الأوائل ؛ ولذا جوز : وأني ، إنك ، أنت ، كون أنت توكيد ، أو كونه بدلاً ، مع أنه لا يجوز أن ، أنت .

وأما مسألة إبدال اسم الظاهر من الضمير ، فلا إشكال فيها ، إذا كان الضمير غائباً كما هنا ، نعم في الضمير الحاضر غير جائز ، إلاّ بأحد الشروط الثلاثة التي ذكرها ابن مالك في قوله :

ومن ضمير الحاضر الظاهر لا تبدله إلاّ ما أحاطه جلا
أو اقتضى بعضاً أو اشتمالا كأنك ابتهاجك استمالا

و { ليس } : فعل من الأفعال الناقصة ، التي تدخل على الجُمل الاسمية ، فترفع المُبتدأ ليكون اسمها ، وتنصب الخبر ليكون خبرها ؛ ومعناها : نفي الحال ، وهي من الأفعال الجامدة ، الغير المُتصرف فيها : كنعم ، وبئس .

وأما الباقي من أخواتها ، فمنها ما له مُضارع ، وأمر ، ومصدر ، ووصف ، وهي : كان ، وظل ، وبات ، وأضحى ، وأصبح ، وأمسى ، وصار ؛ ومنها ما له مُضارع ووصف ، دُون أمر ومصدر ، وهو : زال ، وبرح ، وفتأ ، وانفك ؛ ومثله : ما دام ، غير أن الحُكم في (ليس) اتفاقي ، لأنه وُضع وَضع الحروف ، في أنه لا يُفهم معناه ، إلاّ بذكر مُتعلقه .

وفي (ما دام) خلافي ؛ فعند الفراء ، وكثير من المُتأخرين : أنه كذلك ، لأنه صلة (لما) الظرفية ؛ وكل فعل وقع صلة (لما) ، التزم مضيه ؛ قاله أبو حيان .

وأما : يدوم ، ودُم ، ودائم ، ودوام ، فمن تصرفات العامة ، واسمه ضمير مُستتر فيه جوازاً ، راجع إلى {من} ، وخبره { يدرك } : وهو فعل مُضارع معلوم من باب الأفعال ، وأصله : يؤدرك ؛ فلما اجتمعت فيه

همزتان في فعل المُتكلم ، حُذفت أحديهما للثقل ، وحُذفت من باقي صيغها طرد اللباب ، فصار : يدرك ؛ ومعنى الإدراك : لغة اللحوق ، واطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس ، وهو زائد على العلم في حقنا ، لا في حق الحق (تعالى) ، لأنا نعلم قطعاً بحرارة النار ، ونحس بأمر زائد عند المُباشرة ، وذلك إنما هو بواسطة الحواس ، والبارئ (تعالى) لما كان مُنزهاً عن الحواس ، التي هي من صفات الأجسام ، لم يبق من معناه إلاّ عِلمه بالمُدركات ، كعلمه بالصوت الذي يدركه السمع ، ونحو ذلك ، وسيأتي التفصيل في شرح الصفات .

و { ذاته } (بالنصب) : مفعولة ، وأصلها : ذا : اسم إشارة ، والتاء : للتأنيث ، ومعناها : نفس الشيء وحقيقته .

وحُكيَّ عن الأخفش ، أنه قال : إنما أنثوا الذات ، لأن بعض الأشياء قد يُوضع له اسم مؤنث ، واسم مُذكر ، كما قالوا : دار ، وحائط ؛ أنثوا : الدار ، وذكروا : الحائط ، إنتهى .

قوله : {نظر} : فاعل يُدرك ، ومعناه : لغة ؛ قال في : "القاموس" : نظره ، كضربه ، وسمعه ، وإليه نظر ، أو منظر ، أو نظراناً ، ومنظرة ، وانتظاراً ، أي : تأمله بعينه كتنظره .

ثم قال : والنظر محركه الفكر في الشيء ، تقدره وتقيسه .

أقول : فيقع النظر على الأعيان الخارجية ، والمعاني الذهنية ، فما كان بالإبصار ، فهو للإعيان ؛ وما كان بالبصائر ، فهو للمعاني ، وهو المُناسب لاصطلاح أرباب المعقول ، من أن النظر ترتيب أمور حاصلة ، يتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل ، سواء كانت تصورات ، أو

تصديقات .

فإن كانت تصورات ، تسمى : مُعرف ؛ أو تصديقات : فحجة ؛ والأول قسمان : حد ورسم ، وكل منهما قسمان : تام وناقص ، والتعريف بالفصل القريب : حد ، وبالخاصة : رسم ؛ فإن كان من الجنس القريب : فتام ، وإلاّ : فناقص ، سواء كان مع الجنس البعيد ، أو كان بالفصل وحده ، أو بالخاصة وحدها ، على ما ذهب إليه بعض المُتأخرين من جواز التعريف بهما وحدهما .

وهذا التعريف الذي ذكرناه للنظر ، إنما هو على رأي المُتأخرين ، حيث زعموا أن الفكر أمر مُغاير للإنتقال .

وأما الأوائل ، فقد جعلوه نفس الإنتقال ، وعرفوه بأنه حركة ذهن الإنسان نحو المبادئ ، والرجوع عنها إلى المطالب ، فما منه الحركة الأولى هو المطلوب ، المشعور به من وجه ، لامتناع تحصيل المجهول المُطلق ، وتوجه النفس إليه المجهول بالوجه المطلوب حصوله ، وما الحركة فيه هو الصور العقلية المخزونة عند النفس ، من التصورات والتصديقات المعلومة ، وما هي إليه هو الحد الأوسط في التصديقات ، والذاتي والعرضي في التصورات ، وهي - أي : الحد الأوسط ، والذاتي ، والعرضي - ما منه الحركة الثانية ، وما هي فيه ، هو الحدود والذاتيات والعرضيات ، ليرتبها ترتيباً خاصاً ، وما الحركة الثانية إليه ، هو تصور المطلوب ، إن كان أمراً تصورياً ، أو التصديق به ، إن كان تصديقياً .

فالحركة الأولى : تحصل المادة ، أي : ما هو بمنزلة المادة ، أعني : المبادئ التي يُوجد معها الفكر بالقوة .

والحركة الثانية : تحصل الصورة كذلك ، أعني : الترتيب الذي يُوجد معه الفكر بالفعل ، وإلاً فالفكر كيفية نفسانية ، وهي عرض لا مادة له ولا صورة ، وحينئذ يتم الفكر بكلا جُزئيه ، ويُرادفه النظر في المشهور والصواب ، أن النزاع لفظي واقع ، في أن إطلاق الفكر على أي المعنيين ، فإن الإتفاق من المُتقدمين واقع ، على أن النظر والفكر فعل صادر عن النفس ، لاستحصال المجهولات من المعلومات .

ولا شك أنا إذا أردنا تحصيل مجهول مشعور به ، من وجه انتقلت النفس منه ، وتحركت في المعقولات حركة كيفيه ، إلى أن تجد مبادئ هذا المطلوب ، ثم يتحرك في تلك المبادئ على وجه مخصوص ، ثم ينتقل منها إلى المطلوب ، فهناك انتقالان .

ويلزم الإنتقال الثاني ، ترتيب المبادئ ، فذهب المُحققون إلى أن الفعل المتوسط الصادر عن النفس ، الواقع بين المعلومات والمجهولات للاستحصال ، هو مجموع الإنتقالين ، إذ به يتوصل من المعلوم إلى المجهول ، تواصلاً اختيارياً للصناعة ، فيه مدخل تام ، فهو الفكر .

وأما الترتيب المذكور ، فهو لازم له ، بواسطة الجُزء الثاني .

وذهب المُتأخرون إلى أن الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الإنتقال الثاني ، لأن حصول المجهول من مبادئه ، يدور عليه وجُوداً وعدماً .

وأما الانتقالان : فهما خارجان عن الفكر ، إلاً أن الإنتقال الثاني لازم له ، أو لا يُوجد بدونه قطعاً ؛ والأول لا يلزمه ، بل هو أكثري ، إذ يمكن أن يُوجد مبادئ المطلوب دفعه بلا حركة ، أو تكون حاصلة عندنا من غير

ترتيب فيُرتبها ، فيوجد الترتيب ولا يُوجد الإنتقال الأول ، لكنه قليل ، والمُراد به هو المعنى الأول بقرينه ، قوله : بعين ، وهو جار ومجرور ، مُتعلق بقوله : يُدرك ، وهو من المُؤنثات السماعية ، وهي كثيرة ، من جُملتها : كل ما يُوجد في الإنسان منه إثنتان : كالعين ، والأذن ، واليد ، والرجل ؛ وكل ما فيه منه واحد ، فهو مُذكر : كالرأس ، والأنف ، إلاّ النفس والروح ، فإنهما مُؤنثتان أيضاً ، وهو لفظ مُشترك بين معانٍ كثيرة ، ربما إنتهت إلى سبعين .

والمُراد منه هنا : الباصرة بقرينة ، قوله : نظر وتوهم ، أنه دُور مُحال ، مدفوع بأن الدُور قسمان ، أحدهما : أن يتوقف إتصاف أحد الطرفين بصفة ، على إتصاف الآخر بصفة أخرى وبالعكس ، كتوقف قيام إحدى اللبنتين على قيام الأخرى ، وتوقف أبُوة زيد على بنُوة عمرو وبالعكس ؛ وهذا هو المُسمى بالدُور المعي ، وهو ليس بمحال ، لأنه لا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه ، أو غيره من وجوه محالية الدُور ، وسيأتي ذِكرها .

وثانيهما : أن يتوقف الشيء بوجُوده الخارجي ، أو الذهي ، على ما يتوقف عليه كذلك ؛ فالأول : كالعلة والمعلول ؛ والثاني : كالمُعرِّف والمُعرَّف ، أما بلا واسطة ، وهو الدور المُصرح ، كتوقف (الألف) على (ب) و (ب) على (أ) ، أو بواسطة (أ) ، وبوسائط ، وهو الدور المُضمر كتوقف (ا) على (ب) ، و (ب) على (ج) ، و (ج) على (أ) ، وهذان القسمان مُحالان .

والثاني أردئ من الأول ، لما سيظهر لك من وجه المحالية ، وهو أنه

على فرض الدُور ، يلزم تقدم الشيء على نفسه وجوده قبل وجوده بمرتبتين ، واللازم باطل بالضرورة ، لبداهة أن كل شيء في مرتبة نفسه بحسب الوجود ، لا يتقدم عليها ولا يتأخر عنها ؛ فالملزوم وهو الدور ، مثله بيان المُلازمة ، أنه إذا توقف (أ) على (ب) ، كان (ب) سابقاً على (أ) ، على ما هو لازم معنى التوقف ؛ فإذا توقف (ب) على (أ) ، على ما هو معنى الدُور ، لزم تقدم كل واحد من (أ) ، و (ب) على نفسه ، وحصوله قبل حصوله بمرتبتين ، وذلك لأن (أ) سابق على سابقه الذي هو (ب) بالفرض .

ولو كان في مرتبة سابقة ، كان مُتقدماً على نفسه بمرتبة واحدة ، فإذا سبق على سابقه على ما هو المفروض من معنى الدور ، فقد تقدم على نفسه بمرتبتين ، وقس عليه حال (ب) ، هذا حال الدور المصرح .

وأما المُضمر ، الذي هو عبارة عن توقف أحد الأمرين على الآخر بواسطة أو بوسائط ، فيزيد التقدم فيه على المرتبتين بعدد الوسائط ، فالواسطة الواحدة يلزم التقدم بثلاث مراتب وهكذا ؛ ولذا ـ قلنا : أنه أردئ من المصرح .

وأما بطلان اللازم ، فهو ضروري ـ كما مر آنفاً ـ ويمكن توجيه المحالية بوجه آخر ، وهو : أنه يلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً ، وهو أيضاً مُحال ، وذلك لأنه إذا توقف (أ) على (ب) ، كان (الألف) متوقفاً على (ب) ، وعلى جميع ما يتوقف عليه (ب) .

ومن جُملة ما يتوقف عليه (ب) هو (الألف) نفسه ، فيلزم توقفه على

نفسه ، كما ذكرنا في الوجه الأول ، والموقوف عليه مُتقدم على الموقوف في الوجود ، فيلزم تقدمه على نفسه ، للزوم التوقف التقدم كما ذكرنا ، والمُتقدم من حيث هو مُتقدم ، يكون موجوداً قبل المُتأخر ، فيكون (الألف) حينئذ موجوداً قبل نفسه ، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً في آنٍ واحد ، ويمكن توجيهه بوجه آخر ، وهو لزوم اجتماع النقيضين ، وارتفاعهما على تقدير الدور ، وذلك لأنه إذا توقف (أ) على (ب) بمرتبة أو بمراتب ، وتوقف (ب) على (أ) كذلك ، يلزم تقدم كل منهما على نفسه بمراتب ، وتأخر كل منهما على نفسه بمراتب ، لأن التقدم والتأخر مُتضايفان ، وكلاهما ضروري البطلان ، لاستلزامهما اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، لأن تحقق التقدم والتأخر يستلزم إنتفاء التأخر وتحققه ، وذلك اجتماع النقيضين .

وأيضاً تحقق التقدم ، يستلزم إنتفاء التأخر ، وتحقق التأخر يستلزم إنتفاء التقدم ، وذلك ارتفاع النقيضين ؛ وهنا وجوه أخر ، يطول الكلام بذكرها ، ولا يلزم شيء من ذلك فيما نحن فيه ، لأن التوقف في الصفة من قبيل الإضافة والمُتضايفان ، وإن توقف تصور كل منهما على الآخر كالأبوة والبنوة ، إلاّ أن الصفتين كليهما تحصلان بوجود الابن دفعة واحدة ، لا تقدم في البين ولا تأخر ، والسر في ذلك : أن الإتصاف من الأمور الإعتبارية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج ، والتقدم والتأخر زماناً كان أو مكاناً ، إنما هو من خواص الحقائق المُتأصلة ، كما حقق في محله منه ، وما نحن فيه كذلك ، ولذا سُميَّ دُوراً معياً ، وتلك الصفة فيما نحن فيه ، هي تعيين واحد من معاني المُشترك ، وهو المقصود من

القرينة فيه ، دُون وجُوده خارجاً أو ذهناً ، الذي هو مناط الدُور المُحال كما عرفت ، فاعرف ذلك ، فإنه لا يخلو عن دقة .

وقوله : { للذوات } : هو ظرف مُستقر ، نعت لعين ، باعتبار مُتعلقه المحذوف وجُوباً ، وهو ثابت ، ونحوه من أفعال العموم ، والفرق بينه وبين ظرف اللغو .

قيل : عموم المتعلق وخصوصه ، فما : مُتعلقه عام يُسمى مُستقراً ، وما : مُتعلقه خاص يُسمى لغواً ، سواء كان مذكوراً أو محذوفاً .

وقيل : حذفه وذكره ، فالأول : مُستقر ، والثاني : لغو ، سواء كان عاماً أو خاصاً ؛ والمشهور أن المستقر ، ما كان متعلقه عاماً ، كحصل ونحوه واجب الحذف ، كالواقع خبراً ، أو نعتاً ، أو صلةً ، أو حالاً ، وهو الحق ، وهو بفتح (القاف) ، وأصله المُستقر فيه ، سُميَّ به لاستقرار الضمير فيه ، وحُذف الجار إختصاراً ، أو لتعلقه بالاستقرار العام .

وفي مُقابله اللغو ، سُميَّ به لكونه فارغاً من الضمير ، فهو لغو وملغي ، وهو جمع ذات ، وقد تقدم معناه ، ويُجمع أيضاً على ذويات ، مثل : حصاة وحصيات ، وعلى ذوي : كنواة ونوى .

وقوله : { مكيفة } (بالجر) : نعت ثان لعين ، وتأنيثها ، لتأنيثها سكنت للقافية ، وهو اسم مفعول لكيف ، على وزن فرح ، مُولد من الكيف ؛ ومعناه : لغة ، قال في " القاموس" : الكيف : القطع .

و يُقال : كيف : اسم مُبهم غير مُتمكن ، حرك آخره للساكنين ، (وبالفتح) لمكان (الياء) ، والغالب فيه أن يكون استفهاماً ؛ أما حقيقياً :

ككيف زيداً ، وغيره : كـ : ﴿ كيف تكفرون بالله ﴾ [1] ، فإنه أخرج مخرج التعجب :

كيف ترجون سقاطي بعدما   جلل الرأس مشيب وصلع

فإنه أخرج مخرج النفي .

إلى أن قال : وقول المُتكلمين كيفتهُ ، فتكيف قياس لا سماع فيه ، إنتهى .

ومُراده من قوله : قياس ، أي : كقياس استحجر الطين ، يعني : أنه من الأفعال التوليديه التي تؤخذ من الأسماء الجامد ، لا كقياس فرح ، وهو الإشتقاق من المصدر .

ومن قوله : لا سماع ، أي : لم يسمع من الصدر الأول من العرب ، أو من المخضرمين ، بل من المولدين ، فإنه مأخوذ من الكيف ، الذي هو اسم مُبهم ، كما سمعت ، وهو أحد الأعراض التسع التي هي من الأجناس العالية ، وعرفوه بأنه عرض ، لا يقتضي قسمة ولا نسبة ، وقد يُزاد أولاً قسمة ، احترازاً عن الوحدة والنقطة .

أقول : لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية ، سوى الرسوم الناقصة التي هي كالتعريف اللفظي ، الذي هو بيان مدلول اللفظ ، لا كشف حقيقته ، كقول اللغويين : سعدانة نبت ، إذ لا يتصور لها جنس ، وهو ظاهر ، ولا فصل لما قيل من أن ما لا جنس له لا فصل له ، وتركبها من أمرين متساويين ، ليكون كل منهما فصلاً مُجرد إحتمال عقلي لا يعرف تحققه ،

---

(١) سورة البقرة : ٢٨ .

بل ربما أقيمت الدلالة على انتفائه ، كما حقق في محله ولم يظفر للكيف ، بخاصة لازمة شاملة سوى العرضية والمُغايرة للكم وللأعراض النسبية ، إلاّ أن التعريف بها تعريف للشيء بما يساويه معرفة وجهالة ، لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض الآخر ، فعدلوا عن ذِكر كل من الكم والأعراض النسبية ، إلى ذِكر خاصته التي هي أجلى .

فقالوا : هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره ، فخرج الجوهر ، والكم ، والأعراض النسبية ؛ ومن جعل الوحدة والنقطة من الأعراض ، زاد قيد عدم اقتضاء اللا قسمة ، احترازاً عنهما ، وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللا قسمة بالذات ، والأولية لئلا يخرج من التعريف العلم بالمركب وبالبسيط ، حيث يقتضي القسمة واللا قسمة ، نظراً إلى المُتعلق .

فإن قيل : من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر ، كالعلم ، والقدرة ، والإستقامة ، والإنحناء ، ونحو ذلك .

قلنا : ليس هذا توقفاً ، وإنما هو استلزام واستعقاب ، بمعنى : أن تصوره يستلزم تصور مُتعلق له بخلاف النسبيات ، فإنها لا تتصور إلاّ بعد تصور المنسوب والمنسوب إليه .

وبالجُملة ، فالمعنى بالكيفية ما ذكر ، فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك ، لم يكن كيفية ، والمشهور في تعريف الكيفية ، أنها هيئة قارة لا يُوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ، ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها ، واحترز بالقيد الأخير عن الوضع ، وبالأول عن الزمان ، والفعل ، والإنفعال ، واعترض بأن

الاحتراز عن الفعل والإنفعال حاصل بالقيد الثاني ، وعن الزمان بالقيد الثالث ، على أن من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ، ومنها ما يُوجب تصورها تصور أمر خارج كالعلم والقدرة .

وقوله : { خلق } : فعل ماضٍ من باب قتل يقتل ، مصدره : الخلق ، فهو خالق وذاك مخلوق ؛ ومعناه : لغة ؛ قال في " القاموس " : الخلق : التقدير ، والخالق في صفاته (ﷻ) : المُبدع للشيء ، المُخترع على غير مثال سبق .

ثم قال : وخلق : كفرح ، وكرم ، واملاص حجرا خُلقُ ، وصخره خلقاء ، وككرم صار خليقاً ، أي : جديراً ، انتهى .

ونقل عن بعض الأعلام ، أنه قال : قد يظن أن الخالق ، والبارئ ، والمصور ، ألفاظ مُترادفة ، وأن الكل يرجع إلى الخلق والإختراع ، وليس كذلك ، بل كل ما يخرج من العدم إلى الوجود مُفتقر إلى تقديره أولاً ، وايجاده على وفق التقدير ثانياً ، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثاً .

فالله (ﷻ) خالق من حيث هو مقدر ، وبارئ من حيث هو مخترع ، ومصور من حيث أنه مرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ، وفاعله ضمير مُستتر راجع إليه (ﷻ) .

والجُملة ، استئناف أو استدراك عما قبله بتقدير حرف الاستدراك ، وهو الأنسب ؛ و { العقول } : مفعوله ، وهو جمع عقل ، كفلس وفلوس ، ومعناه : لغة ، كما في " القاموس " : العقل : العلم ، أو بصفات الأشياء من حُسنها ، وقبحها ، وكمالها ، ونقصانها ، أو العلم

بخير الخيرين وشر الشرين ، أو مُطلق الأمور ، أو لقوة بها ، يكون التميز بين القبيح والحسن ، ولمعان مُجتمعة في الذِهن ، تكون بمقدمات يستتب الأغراض والمصالح ، ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه ، والحق أنه نور روحاني ، به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية ، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ، ثم لايزال ينموا إلى أن يكمل عند البلوغ جمع عقول ، انتهى .

أقول : وقد قسموه أرباب المعقول بأقسام أربعة ، مُرتب بعضها على بعض ، وذلك لأن النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم بأسرها ، قال الله (ﷻ) : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ﴾ (١) ، لكنها مُستعدة لها ، وإلاّ لامتنع اتصافها بها وعروضها لها ، وحينئذ تسمى هذه المرتبة التي هي الاستعداد المحض ، أو النفس في هذه المرتبة ، وكلا الإستعمالين مشهودان عندهم عقلاً هيولانياً ، تشبيهاً لها بالهيولي الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها .

وإنما قلنا : في نفسها ، لأن الهيولي الأولى يستحيل خلوها عن الصور كلها ، إلاّ أنها في حد ذاتها خالية عنها ، أي : ليست مأخوذة مع شيء منها ، بخلاف النفس الناطقة ، فإنها في مبدأ الفطرة ، خالية عن الصور العلمية بأسرها ، وأن نوقش بأنها لا تغفل عن ذاتها ، وإن كانت في ابتداء طفوليتها ، وإنما قيدنا الهيولي بالأولى ، لأنها قد تطلق على الجسم ، إذا تركب منه جسم آخر ، كالسرير المُركب من قطع الخشب ، ولا يتصور خلوه في نفسه عن الصورة ، لكونه مأخوذاً معها .

(١) سورة النحل : ٧٨ .

ثم إذا استعملت آلاتها ، أعني : الحواس الظاهرة والباطنة ، حصل لها علوم أولية ، أي : ضرورية ، فإن الضروريات أوائل العلوم ، والنظريات ثوانيها ، وكيفية حصولها ، إنها إذا استعملت تلك الآلات ، وأدركت الجُزئيات ، وانتبهت لما بينها من المُشاركات والمُباينات ، استعدت لأن تفيض عليها من المبدأ الفياض ، صور كلية يخبر من بنسبه بعضها إلى بعض ، إيجاباً أو سلباً ، إما بمجرد توجه العقل إليها ، وإما بالحدس أو التجربة ، أو غير ذلك ، مما يتوقف عليه العلوم الضرورية ، وحينئذ يحصل له التصورات والتصديقات البديهية ، التي هي مبادئ العلوم الكسبية ، واستعدت لاكتسابها استعداداً الحمل من الهيولي ، وحينئذ تسمى عقلاً بالملكة ، لما حصل لها بسبب تلك الأوليات ، ملكة الإنتقال إلى النظريات ، أي : صفة كاملة راسخة ، تتمكن بها من الانتقال إلى النظريات .

وفي هذه المرتبة للنفس قوة مخلوطة بفعل ، لأن البديهيات حاصلة لها بالفعل ، ثم إذا رتب العلوم الأولية ، وأدركت النظريات مُشاهدة إياها ، سمْيت بالفعل المُستفاد لاستفاءتها ، أي : لاستفادة النفس في هذه المرتبة ، أو لاستفادة هذه المرتبة ـ كما مر ـ من العقل الفعال ، المُفيض للحوادث والمْمكنات في عالمنا هذا ، وإذا صارت النظريات مخزونة عندها ، وحصلت لها بمُشاهدتها مرة بعد أخرى صفة راسخة فيها ، يتمكن بها من استحضار النظريات على سبيل المُشاهدة متى شاءت ، من غير تجشم كسب جديد ، فهي العقل بالفعل ، وإنما سُميت بذلك ، لأن النظريات ، وإن كانت حينئذ بالقوة ، إلاَّ أنها قريبة من الفعل جداً ، فكأنها حاصلة لها

بالفعل .

ووجه الضبط في هذه المراتب الأربع التي بيناها ، أن القوة النظرية ، هي كمال النفس ، لأن استكمال النفس الناطقة بالإدراكات النظرية لا البديهية ، لأنها ليست كمالاً مُعتداً بها لمُشاركة الحيوانات العجم لها فيها ، بل جل كمالها المُعتد به الإدراكات النظرية ، ومراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال ، مُنحصرة في أمرين : نفس الكمال والاستعداد له ، لأن الخارج عنهما لا تعلق له بذلك الاستكمال ، ومراتب قوته ؛ فالكمال : هو العقل المُستفاد ، أعني : مُشاهدة النظريات والاستعداد لها ، وهو إما قريب ، وهو العقل بالفعل ، أو بعيد ، وهو الهيولاني ، أو متوسط ، وهو العقل بالملكة .

واعلم أن هذه المراتب تعتبر بالقياس إلى كل نظري ، فتختلف الحال ، إذ قد تكون النفس بالنسبة إلى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني ، وإلى بعضها في مرتبة العقل بالملكة ، وإلى بعضها في مرتبة العقل المُستفاد ، وإلى بعضها في مرتبة العقل بالفعل .

ومن قال : أن المُستفاد صيرورة النفس مُشاهدة لجميع النظريات التي أدركتها ، بحيث لا يغيب عنها شيء معها ، يلزمه أن لا يُوجد المُستفاد في هذه الدار ، بل في دار القرار ، إذ فيها تصير النظريات ضروريات ، اللَّهُمَّ إلاَّ لبعض المُتجردين عن جلباب البدن وعلائقه ، إذ قد يُوجد لهم لمعات من ذلك التجرد ، كبروق خاطفة بها ، تنكشف الحقائق لهم من دون تجشم كسب ، وذلك : ﴿ لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ [1] ،

---

(١) سورة ق : ٣٧ .

فافهم ذلك ، فإنه لطيف دقيق .

وأما قوله : { لتهتدي } : فاللام للعلة ، أي : الغائبة لا التامة ، لاقتضائها أن يكون خلق العقل علة تامة للإهتداء ، وليس كذلك وهو ظاهر ، لكنه بناءً على مذهب المُعتزلة ، حيث ذهبوا إلى أن أفعال الله مُعللة بالأغراض ، ولا يفعل إلاّ لغرض ومصلحة باعثة على ذلك الفعل ، وهي العلة الغائية ، وهو الحق لوجهين : نقلي وعقلي .

أما النقلي : فلدلالة القرآن عليه ظاهراً ، كقوله تعالى : ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً ﴾ (١) ، ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون ﴾ (٢) ، ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا ﴾ (٣) ، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على تعليل أفعاله (سبحانه وتعالى) بالأغراض بحسب الظاهر ، واحتمال إرادة غير الظاهر لا يقدح في الإستدلال بالأدلة النقلية ، لما تقرر في الأصول ، من أن ظواهر الألفاظ حجة ، اللهم إلاّ أن يدل دليل قطعي على خلافها ، أو كان هناك قرينة صادفة عنها أظهر منها .

نعم ، يتجه عليه أن تلك الأدلة ، إنما تدل على وقوع تعليل أفعاله (سبحانه وتعالى) للأغراض في الجُملة ، لا على وجوب تعليلها بها مُطلقاً ، كما هو مذهب بعض .

وأما العقلي : فهو أنه لو لم يكن ذلك ، لزم أن يكون البارئ (سبحانه وتعالى) عابثاً ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله ، إما بيان المُلازمة فظاهر ، وإما بطلان اللازم ، فلأن العبث قبيح ، وهو على الحكيم مُحال ، والنقض بأن

---

(١) سورة المؤمنون : ١١٥ . (٢) سورة الذاريات : ٥٦ .
(٣) سورة ص : ٢٧ .

الفعل لغرض يستلزم الإستكمال المُستلزم للنقص المُحال عليه (ﷻ) منقوض ، بان لزوم ذلك ، حيث يكون الغرض عائداً إليه ، وليس كذلك ، بل عائد إلى منفعة العبد ، أو لاقتضاء نظام الوجود ذلك ، وذلك لا يلزم الاستكمال والإعتراض ، بأن العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة ، لا الخالي عن الغرض والعلة الغائية .

وأفعاله (ﷻ) مُشتملة على حكم ومصالح لا تحصى ، لكنها ليست أسباباً باعثة عليها ، وعللاً غائية لها ، فلا يلزم عبث ولا قبح مردود بأن الفاعل إذا فعل فعلاً من غير مُلاحظة فائدة ومدخليتها فيه ، يعُد ذلك الفعل عند العُقلاء عبثاً ، أو في حُكم العبث في القبح ؛ وإن اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الأمر ، ومجرد الإشتمال لا يخرجه عن ذلك ضرورة ، أن ما لا يكون ملحوظاً للفاعل عند الفعل ، ولا مُؤثراً في إقدامه عليه في حُكم العدم ، كما لا يخفى على المُنصف أو للغاية ، كما في قوله (ﷻ) : ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾ [(١)] ، وهي المُناسب لمذهب الأشاعرة ، حيث زعموا أن أفعاله (ﷻ) ليست معللة بالأغراض ، للزوم النقص عليه (ﷻ) ، الملزوم للاستكمال الملزوم للفعل لغرض ، وجوابه قد مر في أدلة المُعتزلة ، فراجعها .

وتهتدي : منصوب (بأن) مُضمرة ، وسكونه للضرورة ، وفاعله ضمير مُستتر فيه جوازاً ، وتأنيثه للجمع ، فإن الضمير المُفرد المُؤنث يقوم مقام الجمع .

---

(١) سورة القصص : ٨ .

والجُملة في تأويل المصدر لمكان ، أن المصدرية المُقدرة ، وهي صلتها ، والجار والمجرُور مُتعلق بقوله : خلق ؛ وتهتدي : فعل مُضارع مُعتل اللام ، يائي أصله يهتدي (بضم اللام) ، ثقلت الضمة على الياء فحُذفت ، فصار تهتدي ، فدخل عليه (أن) الناصبة ، فصار : أن تهتدي (بالفتح) ، فحُذفت الفاتحة للضرورة ، فصار تهتدي ، فدخلت عليه اللام فحُذف (أن) ، فصار لتهتدي .

تنبيه : لأن الناصبة الداخلة على المُضارع ، الداخلة عليها اللام الجارة ، ثلاث حالات : وجوب الإظهار ، ووجوب الإضمار ، وجوزا الأمرين ؛ فالأولى : حيث وقعت بعدها (لا) النافية ، نحو قوله (ﷻ) : ﴿ لئلا يعلم أهل الكتاب ﴾ (١) ؛ والثانية : حيث وقعت بعد كان منفية ، نحو قوله (ﷻ) : ﴿ وما كان الله ليُعذبهم وأنت فيهم ﴾ (٢) ؛ والثالثة : حيث لم يكن قبلها نفي كان ، ولا بعدها (لا) النافية ، كما في البيت ؛ وإلى الحالات الثلاث أشار ابن مالك بقوله :

وبين لا ولام جر التزم إظهار أن ناصبة وإن عدم
لا فإن أعمل مظهراً أو مضمراً وبعد نفي كان حتماً أضمرا

والإهتداء : مطاوع الهداية ، تقول : هديته فاهتدى ؛ وفي معنى الهداية خمسة أقوال :

الأول : الدلالة الموصلة إلى المطلوب ، أي : الإيصال .

الثاني : أرائة الطريق مُطلقاً .

---

(١) سورة الحديد : ٢٩ .
(٢) سورة الأنفال : ٣٣ .

الثالث : الإشتراك بينهما لفظاً ، والحرف ، أي : اللام ، أوالي قرينة الأرائة ، وتعديتها بالنفس قرينة الإيصال .

الرابع : أنها إن تعدت بنفسها فللإيصال ، خاصة وإن تعدت بالحرف فصالحة لهما .

الخامس : مثل الثالث ، إلاّ أنه ليست إحدى التعديتين قرينة لأحد المعنيين .

وهنا قول سادس : وهو الأظهر الأقوى ، وهو أنها المُطلق الدلالة والإرشاد ، لانتقاض كل من الأقوال المذكورة بورود خلافه ، ولأنه المذكور في " القاموس " ، " والصحاح " ، وبيان النقوض لا يسعه المقام ، فإن أمامنا ما هو أهم .

وقوله : { بصفاته } : وهو جار ومجرور ، مُتعلق بقوله : يهتدي ، والياء فيه للسببية ، كما في قوله (ﷻ) : ﴿ فكلا أخذنا بذنبه ﴾ [1] ؛ أو الإستعانة ، وهي الداخلة على الآلة ، كما في : كتبت بالقلم ، جمع صفة ، مصدر ثانٍ لوصف ؛ يُقال : وصف ، يصف ، وصفاً ، وصفة ؛ وأصلها وصفاً ، حُذفت الفاء ، وعُوضت عنها تاء المصدرية ، ومعناها لغة كما في " القاموس " : وصفه ، يصفه ، وصفاً ، وصفة ، نعته فاتصف ، إنتهى .

ويُطلق على اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة باسم الفاعل ، وافعل التفصيل ؛ وعند النحويين مُرادف للنعت الذي أحد التوابع الأربع ،

---

(١) سورة العنكبوت : ٤٠ .

وهي : هو ، والتأكيد بقسميه ، والعطف بقسميه ، والبدل ، وعرفه ابن مالك في قوله :

فالنعت تابع مُتم ما سبق بوسمه أو وسم ما به اعتلق

وقوله : تابع ، جنس للأربع بأقسامها ؛ وقوله : مُتم ما سبق ، أي : مُكمل لمتبوعه .

<u>فصل :</u> مُخرج لعطف النسق ، والبدل ، والضمير ، في قوله : بوسمه ، راجع إلى : ما فيما سبق ؛ وهذا القسم نعت حقيقي باصطلاحهم ، وهو مع قوله : أو وسم ما به اعتلق .

<u>فصل ثان :</u> يُخرج التوكيد والبيان ، وهذا القسم يُسمى سببياً ، وعند أرباب المعقول قسمان : ذاتي : وهو الفصل المعرف بما يُقال ، أي : يُحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته ، كما إذا قيل : الإنسان أي شيء هو في ذاته ؟

فالجواب : ناطق ، فالناطق فصل للإنسان قريب ، أو حساس وهو بعيد ، لأنه ، أي : الفصل أن مُيز عن المُشاركات في الجنس القريب ، فقريب كالناطق ، حيث يُميز الإنسان عما يُشاركه في جنسه القريب وهو الحيوان ، وإن مُيز عن المُشاركات في الجنس البعيد ، فبعيد كالحساس ، حيث أنه يُميزه عما يُشاركه في جنسه البعيد ، وهو الجسم النامي ، وهكذا النامي بالنسبة إلى الجسم المُطلق .

وفي تعريف الفصل بما ذكر أشكال ، وهو : أن أيا موضوع لطلب ما يُميز الشيء المطلوب تميزه عما يُشاركه فيما أضيف إليه هذه الكلمة ،

مثلاً : إذا رأيت حيواناً من بعيد ، وشككت في أنه إنسان ، أو فرس ، أو غيرهما ، فتقول : أي حيوان هذا ؟ فتُجاب بما تميزه عما يُشاركه في الحيوانية ، فعلى هذا إذا قلت : الإنسان أي شيء هو ذاته ؟ يصح أن يُجاب عنه بأنه حيوان ناطق ، كما يصح أن يُجاب بأنه ناطق ، لأن التعريف بإنضمام ما ذكر في معنى أي دل ، على أن المطلوب بأي في المثال المذكور هو ذاتي من ذاتيات الإنسان ، يُميزه عما يُشاركه في الشيئية ، فيلزم صحة وقوع الحد في جواب أي شيء ، فلا يكون التعريف مانعاً لصدقه على الحد ، وأجيب عنه بوجهين :

الأول : أن معنى أي ، وإن كان بحسب اللغة ، طلب المُميز مُطلقاً ، لكن أرباب المعقول اصطلحوا على أنه لطلب المُميز ، الذي لا يكون مقولاً في جواب ما هو ، فيخرج الحد والجنس أيضاً .

الثاني : أن السؤال عن الفصل ، إنما يكون بعد معرفة أن للشيء جنساً مُعيناً ، بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له ، وإذا عرفنا الشيء بجنسه ، نطلب ما يُميزه عما يُشاركه في ذلك الجنس ، فنقول : الإنسان أي حيوان هو في ذاته ، لا أي شيء ؟ فتعين الجواب بالناطق لا غير .

فقولهم في التعريف : أي شيء كِناية عن الجنس المعلوم ، الذي يطلب ما يُميز الشيء عما يُشاركه في ذلك الجنس ، فافهم ذلك فإنه دقيق وعرضي .

والمُراد بالعرض في المقام الخارج المحمول ، وهذا القسم قسمان :

أحدهما : الخاصة ، وهو المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط ،

نوعية كانت أو جنسية ، كالضحك للإنسان ، والماشي للحيوان .

وثانيهما : العرض العام ، وهو المقول عليها وعلى غيرها ، كالماشي للإنسان ، فإنه يُقال على أفراده ، وعلى أفراد غيره ، من الأنواع الواقعة تحته ، كالفرس والبقر وغيرهما ، ولا يتوهم ورود النقض على التعريفين طرداً وعكساً ، لأن الحيثيات مُعتبرة في التعاريف ، وكل منهما ، أي : الخاصة ، والعرض العام إما لازم لمعروضه ، وهو الذي يمتنع إنفكاكه عنه ، نظراً إلى مهيته من حيث هي ، من غير مدخلية لوجودها الخارجي والذهني في اللزوم ، كالزوجية للأربعة ، حيث أنها أينما وُجدت في الخارج أو الذهن ، يلزمها الزوجية .

وهذا يُسمى لازم المهية أو إلى خصوص وجودها الخارجي ، كالحرارة للنار ، ويُسمى لازم الوجود الخارجي ، أو إلى خصوص وجودها الذهني ، كالكُلية ، والجُزئية ، والذاتية ، والعرضية ، وغيرها من المعقولات الثانية ، فإنها لازمة لخصوص وجودها الذهني ، فمتى وجدت في الخارج ، لم يتصف بها ، وإلاَّ لم تكن من المعقولات الثانية ، وأما مفارق ، وهو الذي لا يمتنع إنفكاكه عن معروضه ، سواء دام له ، كالحركة للفلك ، أو زال عنه بسُرعة ، كحُمرة الوجه للخجل ، وصُفرته للوجل ، أو يبطؤ كالشيب والشباب .

واللازم : إما بين ، وهو الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم ، كالبصر للعمي ، ويخص باسم الأخص ، أو من تصورهما مع النسبة ، الجزم باللزوم ، كقولهم : الكل أعظم من الجُزء ، فإن أعظمية الكُل من الجُزء ، لازم للكُل ، لكنه لا يلزم بمجرد تصوره تصورها ، بل إذا

تصورهما مع النسبة يجزم العقل بلزومها له ، ويخص هذا باسم الأعم ، فإنه إذا كان تصور الملزوم كافياً في تصور اللازم ، فتصورهما مع النسبة كافية البتّه من غير عكس .

وإما غير بين ، وهو خلاف البين في كل قسم بنسبته ، فغير البين بالمعنى الأخص ، هو الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم ، وإن لزم من تصورهما الجزم باللزوم ، وبالمعنى الأعم : هو الذي لا يلزم من تصورهما مع النسبة بينهما الجزم باللزوم ، بل يحتاج إلى وسط كالحدوث للعالم ، فإنه من تصورهما مع النسبة لا يجزم العقل بلزومه ، وإلاَّ كان ضرورياً أولياً ، بل يحتاج إلى وسط كالتغير .

فتقول : العالم مُتغير ، وكل مُتغير حادث ، فالعالم حادث ، والوسط هو الذي يقترن بقولك ، لأنه حين تقول : لأنه كذا ، كما يُقال : العالم حادث ، لأنه مُتغير لتوسطه في إثبات الحدوث للعالم ، ويُقال له : الواسطة في الإثبات أيضاً ، والواسطة في الإثبات قد تكون واسطة في الثبوت والعروض أيضاً ، كتعفن الأخلاط في قول الطبيب : هذا مُتعفن الأخلاط ، وكل مُتعفن الأخلاط محموم ، فهذا محموم ، فإن تعفن الأخلاط ، كما أنه واسطة في جزم الطبيب بلزوم الحُمى للمريض ، كذلك واسطة وسبب لعروض الحُمى له في الواقع ، وقد لا يكون كذلك ، كما في المثال الآل ، فإن التغير وإن كان علة وواسطة في الجزم بلزوم الحدوث للعالم ، إلاَّ أنه ليس علة لحدوثه في الواقع بل علته .

أما علته المُوجدة له ، أو الإمكان على الإختلاف فيه ، وقد يكون بالعكس ، أي : يكون الواسطة في الإثبات معلولاً في الواقع ، كقول

الطبيب : هذا محموم ، وكل محموم مُتعفن الأخلاط ، فهذا مُتعفن الأخلاط ، فإن الحُمى التي جعله الطبيب واسطة في إثبات تعفن الأخلاط للمريض معلول للتعفن ، وهذا كله في صفات المُمكنات ، لأن العرض والجوهر قسمان للمُمكن الذي هو قسيم الواجب ، فلا يكونان قسماً منه (تعالى وتقدس) .

وأما صفاته (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) : فقد تحيرت الآراء ، واختلفت فيها ، وجُوداً وعدماً ، وبعد الوجُود ، كماً ، وكيفاً ، وحقيْقة ؛ وتفصيل القول فيها ، وإن كان خارجاً عن وضع الشرح ، ولكن نذكر منها ما تمس الحاجة إليه في المقام ، بقدر الوسع واقتضاء المقام .

فنقول ، مُستعيناً بالله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) : اختلف أهل الملل من المُوحدين ، في صفاته (عَزَّ وَجَلَّ) ، فذهبت الفلاسفة إلى أنه (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) ، لا يجوز اتصافه بصفات حقيقية ، واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : أن الواحد من حيث أنه واحد ، لا يكون قابلاً وفاعلاً ، لأنها أثران ، فلا يصدران عن واحد ، لما ثبت عندهم من أن الواحد لا يصدر منه إلاَّ الواحد ، واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل : النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها ، ورد بعد تسليم كون القبول أثراً ، بأنا لا نسلم أن الواحد لا يصدر منه إلاَّ الواحد ، على أنه لو صح ذلك ، لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء ، وفاعلاً لآخر ، وإن دفع بإختلاف الجهة ، فإن الفاعلية لذاته ، والقابلية باعتبار تأثره عما يُوجد المقبُول .

قلنا : كذلك ما نحن فيه ، فإن قلت : الشيء لا يتأثر عن نفسه ، قلنا : يجوز باعتبارين ، كالمُعالج لنفسه .

الثـاني : أن نسبة الفاعل إلى المفعول بـالوجوب ، ونسبة القابـل إلـى المقبول بالإمكان ، لأن الفاعل التام للشيء ، من حيث هو فاعل يستلزمه ، والقابـل لـه لا يستلزمه ، بـل يمكـن حصوله فيـه ، فيكـون قبـول الشـيء للشيء وفاعليته له مُتنافيين ، لتنافي لازميهما ، أي : الوجوب والإمكان .

واجيب عنه : بأن الإمكان فيه عام ، وهو لا يُنافي الوجوب ، وهذا هو التعطيل الذي قرع سمعك ، وستعرفه إن شاء الله تعالى .

وذهبت الأشاعرة إلى إتصافه (عَزَّ وَجَلَّ) بصفات زائدة عن ذاتـه ، قائمـة بها ، قديمة معها ، وهي : الحياة ، والإرادة ، والعِلم ، والقدرة ، والكـلام ، والسمع ، والبصر ، والإدراك ؛ واستدلوا علـى ذلـك بعد إمكـان إتصـافه (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) بصفة ، وعدم امتناعه ـ كما ذُكر في جواب الفلاسفة ، بورُوده فـي القرآن الكريم الـذي : ﴿ لا يأتيـه الباطل من بين يديـه ولا مـن خلفـه تنزيـل من حكيم حميد ﴾ [1] ـ والأصل في الكلام الحقيقة .

وأجيب : بأن الورُود أعم من الإرادة ، والمُجاز كثير في الكلام ، حتـى نُقل عن ابن جني ، إنكار الحقيقة رأساً ، فإن قولـك : رأيت زيـداً مـثلاً ، إذا رأيته نفسه مُجاز ، لأن الرؤية لم تقع على ذاته ، بل علـى لونـه ووضـعه ، اللذين هما عرضان عارضان للسطح العارض للجسم علـى رأي ، والجُـزء الأخر من الجسم على أخر ، والأصل دليل حيث لا دليـل ، فـإذا دل العقـل القاطع على خلافه ، فلا حجية فيه حينئذ ، كما سيجيء فـي كـلام العدليـة ، مع أن الوضع في المُشتق لخصوص ذات ، ثبت له مبدأ الاشتقاق الخـارج عن الـذات أول الكلام ، ولـم لا يكون للأعـم من ذلك ، ومما كان المبدأ فيه

(١) سورة فصلت : ٤٢ .

عين الذات ، وادعاء التبادر في الأول ، وهو دليل الحقيقة ، وعدمه في الثاني ، وهو دليل المُجاز ، باطل في مثل المقام ، لأن التبادر إنما يكون دليل الحقيقة إذا كان وضعياً ، أي : ناشئاً عن الوضع ، لا إطلاقياً ، أي : ناشئاً من شيوع أفراد ما يتبادر إليه الذهن ، كتبادر الإنسان إلى ذي رأس واحد ، دُون ذي رأسين .

كما حقق في الأصول وإمكان الإتصاف ، أعم من الزيادة التي ادعوها ، والعام لا دلالة فيه على الخاص ، وإمكان العينية يكفي في المطلوب ، مع عدم دليل صالح على امتناعها ، بل الدليل قائم على وجوبها ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

مُضافا إلى أن إتصاف الشيء بصفات ذاتيه غير مُستندة إلى الخارج ، ليس بعادم النظير ، نظير اتصاف كل موضوع بوصفه العنواني الأولي ، كالإنسانية للإنسان ، والناطقية للناطق ، بل قد يُطلق الذاتي على الفصل بالنسبة إلى النوع ، فيُقال : الناطق وصف ذاتي للإنسان ، بل قد يُطلق على الوصف الخارج ، إذا كان من خواص الصورة النوعية ، كالحرارة للنار ، والحلاوة للسُكر ، والملوحة للملح ، أنه وصف ذاتي ، فيُقال : السُكر حلو لذاته ، والنار حارة بذاتها ، والملح مالح بذاته ، وهكذا ، وإن كان فرق بين الإطلاقين .

ألا ترى إلى كلام ابن سينا ، حيث يقول : ما جعل الله المشمشة مشمشة ، بل جعلها موجوداً ، فجعل مشمشية المشمشة لذاته ، لا بجعل جاعل ، والتعرض لكلامه وبيان النقض والإبرام فيه ، حيث أنه مبتنى على مسألة أصالة الوجود ، أو المهية ، يحتاج إلى ما يسعه المجال ،

وهذه الصفات السبع المذكورة محل اتفاقهم ؛ وبعضهم زاد عليها التكوين ، وآخرون البقاء ، والقدم ، واليد ، والوجه ، وغيرها مما يطول الكلام بذكره ، وسيأتي في كلام المشبهة بعض منها .

وبوجُوه أخر ، عمدتها قياس الغائب على الشاهد ، والمُراد من القياس الفقاهي الذي هو التمثيل في اصطلاح أرباب المعقول ، وستعرف أنه لا يفيد إلاّ الظن ومن المعلوم ، وستعرف أن الظن مُطلقاً لا يفيد في الأصول ، لورُود المنع من إتباعه مُطلقاً ولا أقل في الأصول : ﴿ وإن الظن لا يُغني من الحق شيئاً ﴾ (١) ، سيما القياس الذي قد تظافر أو تواتر عن أهل البيت ، الذين هم أدرى بما فيه النهي عنه في الفروع ، فضلاً عن الأصول ، وتوهم أن الكلام في صفاته من الفروع ، إذ هي من فروع التوحيد ، شطط من الكلام ، وخلط بين الفروع الفقهية ، وفروع الأصول الإعتقادية ، فإنها أيضاً أصول إعتقادية ، لإتحاد الموضوع فيهما لما تفرد في محله ، من أن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها ، والنزاع في الأول دُون الثاني ، وبالقياس رجم إبليس بما رُجم ، وقياسه أهون من هذا القياس .

أما أولاً : فأنه قاس المُمكن على المُمكن ، وهذا قياس الواجب على المُمكن .

وأما ثانياً : فلأنه قياس أولوية ، وهو أعلى أفراد القياس بخلافه هنا .

وثالثاً : فبعدو الجامع إلاّ الوجود ، أو العالمية ، أو غيرها من الصفات التي يعترف بإختلافها في الأصل والفرع من وجوه ، مع لزوم الإتحاد ودلالته على العلية .

---

(١) سورة النجم : ٢٨ .

والجبرية منهم : نسبوا جميع أفعال العباد إليه (عز وجل) ، فيلزمهم أن يكون (سبحانه وتعالى وتقدس) ، آكلاً ، وشارباً ، وقاتلاً ، وسارقاً ، إلى غير ذ لك من الأفعال الحسنة والقبيحة ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ واستدلوا على مذهبهم بظواهر آيات وأخبار .

فالأولى : كقوله (سبحانه وتعالى) : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ [1] ، وأمثاله ، وهي مُعارضة بأكثر منها ، كجميع الآيات التي نُسب فيها أفعال العباد إليهم ، كقوله (سبحانه وتعالى) : ﴿ وقال مُوسَى ﴾ [2] ، ﴿ قال فرعون ﴾ [3] ، ﴿ وقتل داوود ﴾ [4] ، إلى غير ذلك .

والثانية : أيضاً كثيرة ، حتى قيل بتواترها معنى ، وإن كانت أحاد ، أو هي مذكورة في باب القضاء والقدر :

منها : ما رواه شارح " المقاصد " ، عن أمير المُؤمنين (رضي الله عنه) ، قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : " لا يُؤمن عبد حتى يُؤمن بأربع : يشهد أن لا إله إلاّ الله وأني رسول الله بعثني بالحق ، ويُؤمن بالبعث بعد الموت ، ويُؤمن بالقدر خيره وشره ، ...... " .

ومنها : أنه خالق الخير والشر ، وهذه أيضاً مُعارضة بمثلها ، أو بأكثر منها ، وبوجُوه عقلية ذكرها شارح " المقاصد " ، وتنظر في بعضها ، وترك في سنبله بعضها ، منها : أن فعل العبد مُمكن ، وكل مُمكن مقدُور لله (سبحانه وتعالى) ، ففعل العبد مقدور لله ، فلو كان مقدُوراً للعبد أيضاً ، على وجه التأثير لزم اجتماع المُؤثرين المُستقلين على أثر واحد ، وهو

---

(١) سورة الصافات : ٩٦ .
(٢) سورة الأعراف : ١٠٤ .
(٣) سورة الأعراف : ١٢٣ .
(٤) سورة البقرة : ٢٥١ .

باطل لما بين في باب العِلل ؛ وجوابه إجمالاً : أن القدرة لا يستلزم التأثير الفعلي المُستقل حتى يلزم الاجتماع ، ثم نُجيب عن الكُل إجمالاً وتفصيلاً .

أما الجواب الإجمالي عن الآيات والأخبار ، مُضافاً إلى المُعارضة : فبإمكان التأويل ولزومه ، إذا دل الدليل القطعي على خلافها ـ كما مر ـ وسيجيء بيانه .

وأما عن الوجوه العقلية : فبأنها شُبهات في مُقابل الضرورة ، فلا تستحق جواباً ، فإن بداهة العقل تحكم بالفرق بين السقوط من السطح والإسقاط منه ، وحركة المُرتعش والمُنبش ، مع أن القول به يستلزم مفاسد لم يلتزم بها مُتدين ، فضلاً عن مُسلم منها بطلان الثواب والعقاب على تقديره ، إذ لا أجر ولا عقوبة على الفعل المجبور .

ومنها : بُطلان الأمر والنهي والزجر من الله (تعالى) ، حيث لا اختيار لكونها عبثاً قبيحاً .

ومنها : سقوط الوعد والوعيد حينئذ ، إذ لا فائدة فيهما .

ومنها : أنه لو كان كذلك ، لم تكن لائمة للمُذنب على ذنبه ، ولا محمدة للمُحسن على إحسانه ، بل كان المُذنب أولى بالإحسان من المُحسن ، والمُحسن أولى بالعقوبة من المُذنب ، لتألم الأول وإنكساره بصدور الذنب منه لظن إختياره ، وقد كان بجبر جابر ، وقهر قاهر ، والله في القلوب المُنكسرة ، كما ورد في الحديث القدسي ؛ وفرح الثاني أحياناً وتبهجه ، بصدور الحسنات عنه بزعم إختياره : ﴿ والله لا يُحبُّ كل مُختالٍ فخور ﴾ [1] .

---

(١) سورة الحديد : ٢٣ .

أما الجواب عن الآيات تفصيلاً ، فيحتاج إلى ذِكر الآيات أولاً ، ثم الجواب عنها ؛ أما الآيات فهي أنواع ، باعتبار خصوصيات تكون لبعض منها دون بعض ، مثل الورود بلفظ : الخلق لكل شيء ، أو لعمل العبد خاصة ، أو بلفظ الجعل ، أو الفعل ، أو بغير ذلك .

فالأول : آيات منها قوله (سبحانه وتعالى) : ﴿ خالق كل شيء ﴾ [1] ، ﴿ وخلق كل شيء ﴾ [2] ، ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ [3] ، وأمثال ذلك ، ووجه الاستدلال : أن أفعال العباد من جُملة الشيء ، فيشمله العموم ، فيكون مخلوقاً لله (عز وجل) ، وهو المطلوب .

والثاني : قوله (سبحانه وتعالى) : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ [4] ، وجه الإستدلال : إما على مصدرية ما فظاهر ، وإما على الموصولية فلشمولها الأفعال التي تكسبها من الحركات والسكنات .

والجواب عن النوعين : أن الخلق لفظ مُشترك بين التقدير الذي هو بمعنى الهندسة ـ مُعرب هنداره ـ وهو من صفاته الأزلية ، ولا نزاع لنا فيه ، وبين الاختراع الحادث وهو محل النزاع ، ومع الإحتمال يبطل الاستدلال .

بل نقول : بتعيين الأول بقرينة إقتران بعض هذه الآيات بقدر ، كقوله (سبحانه وتعالى) : ﴿ إنا كل شيءٍ خلقناه بقدر ﴾ [5] ، وقوله : ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾ [6] ، فهي لنا لا علينا .

(١) سورة الأنعام : ١٠٢ ؛ سورة الرعد : ١٦ ؛ سورة الزمر : ٦٢ ؛ سورة غافر : ٦٢.
(٢) سورة الأنعام : ١٠١ ؛ سورة الفرقان : ٢ .
(٣) سورة القمر : ٤٩ .
(٤) سورة الصافات : ٩٦ .
(٥) سورة القمر : ٤٩ .
(٦) سورة الفرقان : ٢ .

ولو سلمنا ، فنقول : إن غاية ما تدل عليه الخلق في الجُملة ، لا الخلق المُستقل ، الذي لا يشوبه فعل العبد ، كما تقولون ونحن لا ننكره ، فهي إنما تفيد في مُقابل القدرية دُوننا ، مع أنه يمكن أن يكون المُراد : بما تعملون ، في النوع الثاني ، على مصوغاتهم ، بدليل قوله (ﷻ) قبيل هذا : ﴿ أتعبدون ما تنحتون ﴾ [١] .

أما على الموصولية : فظاهر ؛ وأما على المصدرية : فبان المصدر بمعنى المفعول ، وبها تخص الآيات الباقية ، والإعتراض بأنها واردة في مقام التمدح ، وهو يُنافي التخصيص ، لأن كل حيوان عندكم خالق لبعض الأشياء كأفعاله ، مدفوع بأن الخلق بالإستقلال التام يكفي في المقام ، ولو بالنسبة إلى بعض الأشياء كالأجسام ، ولا نزاع لنا في ذلك .

النوع الثالث : قوله (ﷻ) : ﴿ ربنا واجعلنا مُسلمين لك ﴾ [٢] ، ﴿ رب اجعلني مُقيم الصلاة ﴾ [٣] ، وجه الإستدلال : أن (جعل) إذا تعدت إلى مفعولين تكون بمعنى : صير ، فإذا وقع مفعوله الثاني من أفعال العباد ، أفاد أنها بجعل الله وبخلقه .

والجواب : أن أمثال هذه الآيات مُنزلة على إرادة طلب التوفيق لهذه الصفات ، لا خلقها في الطالب ، وإنكاره لكثرتها مُكابرة ، وإنكار للتوفيق ، فإن الإكثار في الدُعاء ، سيما في طلب التوفيق ، الذي هو العماد في السعادات ليس بمُستنكر ، بل من أهم المطالب ، مع أن الكثرة هنا لم تحصل من طالب واحد ، بل من طلاب في موارد من القرآن ، نسأل الله

---

(١) سورة الصافات : ٩٥ .
(٢) سورة البقرة : ١٢٨ .
(٣) سورة إبراهيم : ٤٠ .

التوفيق للإنصاف ، ولكل خير وصلاح .

الرابع : مثل قوله (سبحانه وتعالى) : ﴿ فعال لما يريد ﴾ [1] ، ﴿ ويفعل الله ما يشاء ﴾ [2] ، ﴿ يحكم ما يريد ﴾ [3] ؛ وجه الإستدلال : أن الإيمان والطاعات مما تعلقت به إرادة الله فهو فاعلها .

والجواب عنه : أولاً : أنه أخص المُدعى .

وثانياً : أن المُراد أنه يفعل ما يُريد فعله منه ، لا ما يُريد فعله من الغير ، وهو المُدعي .

وأما الجواب عن الأخبار ، فبمثل ما ذكر في الآيات ؛ ونزيد هنا : أن المُراد من الخير : الصحة ، والغنى ؛ ومن الشر : المرض ، والفقر ؛ كما رويَّ عن أبي عبد الله جعفر بن محمد (عليهما السلام) : أن أمير المُؤمنين (رضي الله عنه) مرض ، فعاده إخوانه ، فقالوا : كيف تجدك يا أمير المُؤمنين ؟ قال : بشر ، قالوا : ما هذا كلام مثلك ، قال : إن الله (سبحانه وتعالى) يقول : ﴿ ونبلوكم بالشر والخير فتنة ﴾ [4] ؛ فالخير : الصحة والغنى ؛ والشر : المرض والفقر ، أو الأعم من ذلك ، ومن السراء والضراء ، والشدة والرخاء ، كما عن ابن عباس عند تفسيره للآية : أو ما تحبون وما تكرهون ؛ كما عن ابن زيد أيضاً ، في تفسير الآية ، وتحقيق الحال : أن أفعال العباد وما يتصفون به قسمان :

قسم : ليس باستطاعتهم ، وتحت قدرتهم واختيارهم ، كالصحة ، والمرض ، والغنى ، والفقر ، والبياض ، والسواد ، والملاحة ، والقباحة ،

---

(١) سورة هود : ١٠٧ ؛ سورة البروج : ١٦ .
(٢) سورة إبراهيم : ٢٧ .
(٣) سورة المائدة : ١ .
(٤) سورة الأنبياء : ٣٥ .

من أفعال السجايا والصفات القائمة بموصوفاتها الغير المُوجدة لها ، ويجمعها عدم تعلق التكليف بها .

والقسم الآخر : باستطاعتهم ، وتحت قدرتهم واختيارهم ، سواء كان لازماً للفاعل ، كالقيام والقعود ، أو مُتعدياً إلى الغير ، كالضرب والقتل .

فالقسم الأول : مخلوق لله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ) ، والله (عَزَّ وَجَلَّ) خالق لها ، مُوجد إياها ، خلقاً مُستقلاً ، غير مشوب بفعل العبد ، وإن كان يتصف به ، فيُقال : فلان مريض ، وحسن ، أو قبيح ، إلى غير ذلك .

والقسم الثاني : مخلوق للعبد ، وهو فاعلها ومُوجدها ، إن تحاشيت عن لفظ الخلق ، فإن النزاع ليس في اللفظ ، ولكنه بالمعنى الذي سنذكره ، ولهذا تقع مورداً للتكليف ، والتكليف يتعلق بها ؛ وإن أردت زيادة توضيح وتشريح لذلك ، فاستمع لما يُتلى عليك .

واعلم أن القدرية ـ ويُقال لهم : المفوضة أيضاً ـ قوم ذهبوا إلى أن الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ) ، أوجد العباد ، وأقدرهم على الأفعال ، وفوض إليهم الاختيار ، فهم مُستقلون بإيجادها على وفق مشيئتهم وإرادتهم ، وطبق قدرتهم ، وزعموا أن الله (عَزَّ وَجَلَّ) ، أراد منهم الإيمان والطاعة ، وكره منهم الكُفر والمعصية ، لكنهم فعلوا بإرادتهم ما شاءوا ، قالوا : وعلى هذا يظهر أمور :

الأول : فائدة التكليف بالأوامر والنواهي ، وفائدة الوعد والوعيد .

الثاني : استحقاق الثواب والعقاب .

الثالث : تنزيه الله عن إيجاد القبائح والشرور ، التي هي أنواع الكُفر والمعاصي ، وعن إرادتها ، لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من

إثبات الشُركاء لله في الإيجاد ، حقيقه ولا شبهة أنه أشنع من جعل الأصنام شُفعاء عند الله ، ويلزمهم أيضاً أن ما أراده ملك الملوك لا يُوجد في مُلكه ، وأن ما كرهه يكون موجُوداً ، وذلك نُقصان شنيع في السلطنة والملكوت (تعالى الله عن ذلك) .

وبإزاء هؤلاء جماعة أخرى ، ذهبوا إلى أن لا مُؤثر في الوجود سوى الله المُتعالي عن الشريك في الخلق والإيجاد ، فيفعل ما يشاء ، ويحكُم ما يُريد ، لا علة لفعله ، ولا راد لقضائه ، ﴿ لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون ﴾ [1] ؛ وقالوا : لا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة إليه ، بل يحسن صدور كلها .

وأما المُسماة بالأسباب ، فليست أسباباً على الحقيقة ، وإنما ارتبط بها بحسب الظاهر وجود الأشياء ، ولا مدخل لها في سببية وجودها ، لكنه (سبحانه وتعالى) أجرى عادته ، بأن يُوجد الأشياء عُقيب تلك الأسباب ، فكل من الأسباب والمُسببات صادرة منه (عز وجل) ابتداء .

قالوا : وفي ذلك تعظيم لقدرة الله ، وتقديس له عن شوائب النُقصان ، والحاجة في التأثير إلى شيء آخر ، فهذان الفريقان واقعان في طرفي التضاد ، أحدهما : يُسمى بالقدري ؛ والآخر : بالجبري ؛ وكلاهما أعور دجال .

وذهب آخرون إلى أن الأشياء في قبول الوجود مُتفاوته ، فبعض لا يقبل الوجود ، إلاّ بعد وجود شيء آخر ، كالعرض : فإنه الذي لا يقبل الوجُود ، إلاّ بعد وجُود الجوهر ؛ وكالمركب : الذي لا يقبل الوجود ، إلاّ بعد وجود جزائه .

---

(١) سورة الأنبياء : ٢٣ .

فقدرته (تعالى) كاملة في الغاية ، يفيض منه الوجود على المُمكنات كلها ، بحسب قابليتها المُتفاوتة ، فبعضها صادرة منه (عزّ وجلّ) بلا واسطة ، وبعضها بواسطة ، أو وسائط ، فمثل ذلك لا يدخل في الوجُود إلاّ بعد سبق أمور أخرى ، لا لنُقصان في القدرة ، بل لنُقصان في القابلية ، وكيف يتوهم النُقصان والإحتياج ، مع أن السبب المتوسط أيضاً صادر عنه (عزّ وجلّ) .

فالله (تعالى) غير مُحتاج في إيجاد شيء إلى ما ليس بصادر عنه ؛ وقالوا : لا ريب في وجُود موجُود على أكمل وجه في الخير والوجود ، ولا في أن صدُور المُمكنات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام ، فالصادر عنه إما خير محض ، كالملائكة العلوية ومن ضاهها من العقول الإنسانية ؛ وإما ما يكون الخير فيه غالباً على الشر ، فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله بالأصالة ، والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ، كما سبق ذِكره .

ومن ثم قيل : أن الله يقضي الكُفر والمعاصي الصادرة عن العباد ، لكن لا يرضى بها .

وقيل أيضاً : أن الخير برضائه ، والشر بقضائه ، على قياس من لسعت الحية إصبعه ، وكانت سلامته موقوفة على قطع إصبعه ، فإنه يختار قطعها بإرادته ، لكن بتبعية إرادة السلامة ، ولولاها لم يرد القطع أصلاً .

فيُقال : هو يُريد السلامة ، ويرضى بها ، ويُريد القطع ، ولا يرضى به ، إشارة إلى الفرق الدقيق ؛ وأنت إذا أمعنت النظر ، عرفت أن أسلم

هذه المذاهب الثلاثة من الآفات وأصحها المذهب الأخير ، لكونه كالمتوسط بين الجبر والتفويض ، كالمزاج المُتعدل بين طرفين مُتضادين ، وخير الأمور أوسطها ، وكأنه المُشار إليه في روايات الأئمة الطاهرة ، لا جبر ولا تفويض ، بل أمر بين الأمرين ، على بعض تفاسير : الأمر بين الأمرين .

وذهبت البهثمية : إلى أنه (سُبْحَانَهُ) ، مساوٍ لغيره من الذوات ، ومُمتازة بحالة تسمى : الألوهية ، وتلك الحالة توجب له أحوالاً أربعة ، وهي : القادرية ، والعالمية ، والحيتية ، والموجُودية ؛ والحال عندهم : صفة لموجُود ، ولا توصف هي بالوجُود ولا بالعدم ، والبارئ (عَزَّ وَجَلَّ) قادر ، باعتبار تلك القادرية ، وعالم بإعتبار تلك العالمية ، إلى غير ذلك ، فأثبتوا له (عَزَّ وَجَلَّ) حالات فراداً عما يلزم الصفاتية ، من التشبيه بإثبات صفات وجودية ، والمُعطلة من التعطيل ، فوقعوا في إثبات الواسطة بين الوجُود والعدم ، الذي كالقول : بإجتماع النقيضين ، بل هو هو ، وسيأتي لذلك زيادة توضيح في رد الأشاعرة .

وأما المشبهة : فهم صنفان ، فالسلف منهم ، من أصحاب الحديث : كأحمد بن حنبل ، وداوود بن عَليّ الأصفهاني ، وجماعة من أئمة السلف ، لما رأوا كلام المُعتزلة في نفي الصفات الزائدة ، وظاهر بعض الأخبار الدالة على التشبيه ، تحيروا في تقرير مذهب أهل السُنة والجماعة ، في مُتشابهات آيات الكِتاب ، وأخبار النبي (ﷺ) وآله ، فجرُواْ على منهاج أسلافهم المُتقدمين عليهم من أصحاب الحديث ، مثل : مالك بن أنس ، ومُقاتل بن سُليمان ، فقالوا : نؤمن بما ورد به الكِتاب والسُنة ، ولا نتعرض للتأويل ، بعد أن نعلم قطعاً ، أن الله (عَزَّ وَجَلَّ) لا يشبه شيئاً من

المخلوقات ، بل قالوا : أن كل ما تمثل في الوهم فهو مخلوق لـه ، فتوقفوا في التأويل لأمرين :

أحدهما : المنع الوارد في الكِتاب من التأويل ، كما في قولـه (سبحانه وتعالى) : ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العِلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا ﴾ [١] ؛ وقالوا : نحن نحترز الزيغ .

وثانيهما : أن التأويل أمر مظنون بالإتفاق ، والقول بالصفات من الأصول ، فلا يكتفي فيه بالظن ، فربما نأوله إلى غير مُراد الله (سبحانه وتعالى) ، فوقعنا في الزيغ ، بل نقول كما يقول الراسخون في العِلم : ﴿ كل من عند ربنا ﴾ [٢] ؛ أمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكلنا عِلمه إلى الله (عز وجل) ، ولسنا مُكلفين بمعرفة ذلك ، إذ ليس من شرائط الإيمان وأركانه .

هذا حاصل كلامهم ، وهو كما ترى بعضه ظاهر في التشبيه ، كقوله : أمنا بظاهره ، فإن ظاهر قوله (سبحانه وتعالى) : ﴿ الرَّحمَن على العرش استوى ﴾ [٣] ؛ هو التمكن والإستقرار عليه ، وظاهر قوله : خلقت بيدي ، كونه ذا يد ، وكذا ظاهر قوله (عليه السلام) : " خُلق آدم على صُورة الرَّحمَن " ؛ أن له (سبحانه وتعالى) صورة ؟

فإن حقيقة الإيمان هو التصديق والإطمئنان ، لأنه مأخوذ من الأمن ، الذي هو السكون ، (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) .

(١) سورة آل عمران : ٧ .
(٢) سورة آل عمران : ٧ .
(٣) سورة طـــه : ٥ .

وبعضه الآخر ظاهر ، بل صريح في نفي التشبيه ، مثل قوله : بعد أن نعلم قطعاً ، أن الله (عَزَّ وَجَلَّ) ، لا يشبه شيئاً من المخلوقات ؛ وقوله : كل ما تمثل في الوهم فهو مخلوق له ، أي : للوهم ، فلا يدركه الوهم الذي من الحواس الباطلة أيضاً ؛ بل نقل عنهم ، أنهم قالوا : من حرك يده عند قراءة قوله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) : ﴿ خلقت بيدي ﴾ [1] ، أو أشار بإصبعه عند روايته قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) : " قلب المُؤمن بين إصبعين من أصابع الرَّحمَن " ، وجب قطع يده وقلع إصبعه ، فهم أيضاً مُشتبه الحال ككلامهم .

وليت شعري ، ما الفرق بين الإيمان والتصديق ؟ حتى يُقال : أمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، وليتهم وكلوا الظاهر والباطن إلى الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) ، ولا يُنافيه الآية ، لأن معنى الإيمان به ليس تصديق ظاهره ، بل ما فسر به في قوله : ﴿ كل من عند ربنا ﴾ [2] ؛ فإن القرآن يُفسر بعضه بعضاً ، فمعنى : ﴿ أمنا به ﴾ [2] - والله أعلم - : أمنا بأنه من عند ربنا ، ولا نعلم تفسيره حتى نفسره ، وهو معنى واضح ، لا شُبهة فيه ، ولا شك يعتريه ، هذا إذا كان الوقف على الله .

وأما إن كان على العِلم ، وعطف الراسخون على الله (بالواو) ، فالمعنى : لا يعلم تأويله ، أي : المُتشابه : ﴿ إلاّ الله والراسخون في العِلم ﴾ [2] ؛ ويقولون على هذا : في موضع نصب على الحال ، وتقديره قائلين : ﴿ أمنا بالله كل من عند ربنا ﴾ [2] ؛ كقول ابن المفرع الحميري :

الريح تبكي شجوة والبرق يلمع في غمامه

---

(١) سورة ص : ٧٥ .
(٢) سورة آل عمران : ٧ .

أي : والبرق يبكي أيضاً ، لامعاً في غمامه ، وهو قول ابن عباس ، والربيع ، ومحمد بن جعفر بن الزُبير ، وإختيار أبي مُسلم ، وهو المروي عن أبي جعفر محمد الباقر (عليه السلام) ، قال : كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، أفضل الراسخين في العِلم ، قد عَلِمَ جميع ما أنزل الله عليه ، من التأويل والتنزيل ، وما كان الله ليُنزل عليه شيئاً لم يُعلمه تأويله ، فهو وأوصيائه من بعده يعلمونه كُله .

ويُؤيد هذا القول : أن الصحابة والتابعين ، أجمعوا على تفسير جميع آي القرآن ، ولم نرهم توقفوا على شيء منه ، ولم يفسروه بأن قالوا : هذا مُتشابه لا يعلمه إلاّ الله ؛ وكان ابن عباس يقول : أنا من الراسخين في العِلم .

فعلى هذا ، لا معنى للتوقف في معنى المُتشابه ، إذا فسره أحد الصحابه ، أو التابعين لهم بإحسان ، أو أحد أوصياء النبي (صلى الله عليه وآله) ، الوارثين لعِلمه ، المعصومين على مذهبنا ؛ إذ لو أنكر عصمتهم ، فلم يُنكر فضلهم ، ورسُوخهم في العِلم والحكمة ، ولعنا نذكر بعض كلماتهم في المقام ، لرفع شُبهة من إرتاب في ذلك ، إن شاء الله تعالى .

أو دل دليل عقلي قاطع ، بأن المُراد من السمع والبصر ، ليس ظاهرهما ، أعني : الجوارح ، كلزوم الجسمية التي هي من خواص المُمكن ، وحينئذ فينقلب عليهم الدليل ، بأن يُقال : بأن دلالة الألفاظ ظنية ، وقرينة الخلاف من التفسير المذكور ، أو الدليل المزبور قطعية ، فلا يترك القطعي بالظني .

فيا ليت المُتوقف ، نظر بعين البصيرة والإنصات ، إلى قول من

يعترف بأنه باب مدينة العِلم ، وأعلم الصحابة ، إن لم يكن أفضلهم من كل وجه ، في نهج البلاغة ، الذي لا يشك الناظر فيه أنه من كلامه ، إذ غير مثله مقدور لغيره ، كما ذكر بعض المُحققين ، أنه دُون كلام الخالق ، وفوق كلام المخلوق ، في أول خُطبة منه ، حيث يقول : أول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الإخلاص له ، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه .

فجعل غاية الكمالات نفي الصفات عنه (ﷻ) ؛ وظاهر أن مُراده (عليه السلام) من نفي الصفات ، ليس نفيه من كل جهة ، فإن القرآن مشحُون من صفاته (عز وجل) : كالعِلم ، والقدرة ، والإدراك ، والسمع ، والبصر ، وغيرها مما ذكر في كلامه المجيد ، وفرقانه الحميد ، بل الكِتاب المذكور ، بل الخُطبة المزبورة ، مملوءة من صفاته الجلالية ، ونعوته الجمالية .

بل المُراد نفي الصفات الزائدة المشبهة بالمخلوقين ، دون الصفات الذاتية ، التي تفرد بها ، ولا يشبهه غيره فيها ، بشهادة قوله (عليه السلام) : لشهادة كل صفة ، أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف ، أنه غير الصفة ؛ فإن في هذه الشهادة دلالة واضحة على ما ذكرنا .

فإن الغيرية : إنما تتصور في الصفات الزائدة ، دون ما كانت عين الذات ، إذ المُغايرة بين الشيء ونفسه غير معقول ، فإذا دلت مثل هذه القرينة الواضحة الدلالة على نفي الصفات الزائدة ، فأي مانع يمنع عن تأويل الظواهر إلى ما يقبله العقل السليم ، والذوق المُستقيم ، مع إعترافك بأنا لا نعلم باطنه ، فإذا أسفر الصبح باليقين من الدليل ، فما وجه غمض العين ، وترتيب آثار الليل .

هذا ، والصنف الثاني : هي الحشوية وكلا مهم ، وإن كان تشمئز منه النفس ، إلاّ أنا نذكر شطراً منه ، لإنكشاف الحال .

فنقول : نقل الشهرستاني ، في كِتابه : " الملل والنحل " ، عن الأشعري ، عن محمد بن عيسى ، أنه حكى عن مضر ، وكهمش ، وأحمد الهجيمي : أنهم أجازوا على ربهم المُلامسة والمُصافحة ، وأن المُخلصين من المُسلمين يُعاينون في الدُّنيا والآخرة ، إذا بلغوا من الرياضة والإجتهاد ، إلى حد الإخلاص والإتحاد المحض .

وحكى الكعبي عن بعضهم : أنه كان يجوز الرؤية في الدنيا ، يزورهم ويزورونه ؛ وحكى عن داوود الجواري ، أنه قال : أعفوني عن الفرج واللحية ، واسألوني عما وراء ذلك ؛ وقال : أن لمعبودهم جسم ، ولحم ، ودم ، وله جوارح ، وأعضاء ، من يد ، ورجل ، ورأس ، ولسان ، وعينين ، وأذنين ، ومع ذلك جسم لا كالأجسام ، ولحم لا كاللحوم ، ودم لا كالدماء ، وكذلك سائر الصفات .

وحكى عنه ، أنه قال : هو أجوف من أعلاه إلى صدره ، مصمت ما سوى ذلك ، وأن له فروة سوداء ، وله شعر قطط ، إنتهى .

وبُطلان هذا القول وتفاهته ، غني عن البيان ، وأخس من أن يتعرض له (تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً) .

وذهبت العدلية ، من المُعتزلة والإمامية : إلى أن لله تعالى صفات ثبوتية ، يجب الإعتقاد بها ، وهي عين ذاته تعالى ، وصفات سلبية يجب تنزيهه تعالى عنها ، وقد يُقال للأولى : صفات الجمال ، وللثانية : صفات الجلال .

أما الصفات الثبوتية : فالمشهور في الكُتب الكلامية ، أنها ثمانية : القدرة ، والعِلم ، والحياة ، والإرادة ، مع الكراهة ، والإدراك ، والقِدم ، والكلام ، والصدق .

وبعضهم كصاحب " التجريد " ، زاد صفات ثبوتية أخرى : الجود ، والملك ، والحكمة ، والقهر ، والقيمومية ، وغير ذلك .

ووجه الحصر في هذه غير ظاهر ، لأنه إن أريد أصولها ، فليست إلاَّ ثلاثة : العِلم ، والقدرة ، والحياة ، والباقي مما ذكر وغيرها راجع إليها ، مثلاً : الإرادة ، والكراهة ، والإدراك ، والصدق ، راجعة إلى العِلم ومن فروعه ؛ والكلام راجع إلى القدرة ومن فروعها ؛ والقِدم راجع إلى الوجود ، هذا بحسب المفهوم ، والكل بحسب الذات راجع إلى الذات ، ومُتحد معها بالذات ؛ وأن أريد مُطلق الصفات ، أصولاً وفروعاً ، فهي غير مُنحصرة فيما ذكروه ، بل يمكن أن يُقال كما قيل :

إن صفاته لا تحصى ونعوته لا تتناهى   ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

فكل ذرة من ذرات الوجود ، توجب له اسماً وصفة ، ﴿ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ﴾ (١) ؛ فسُبحانه ، سُبحانه ما أجل ثنائه ، وأعظم أسمائه .

اللّهُمَّ ، إلاَّ أن يُقال : أن المقصود بالذات ، مما ذكر في الكُتب ، هي الأصول ، وإنما ذكروا بعض الفروع ، لزيادة إعتناء بشأنه ، أو بسبب الإختلاف الواقع فيه ، فيذكر للتكلم فيه ، وفيما ذكر فيه من النقض والإبرام ، كمسألة الكلام مثلاً ، وهكذا غيره .

---

(١) سورة إبراهيم ؛ سورة النحل : ١٨ .

والمُراد بقولنا : أنها عين الذات ، أنه تعالى لم يُوصف لها بتوسط أمر زائد ، كالعِلم ، والقدرة ، والإدراك ، الزائدة عن ذاته ، كما يقول الأشاعرة ، أو بحالة زائدة ، كما تقول البهثمية ، بل هو بذاته تعالى ، يتصف بتلك الصفات الكمالية ، فلا يتوهم أنه يلزم على هذا إطلاق العِلم ، والقدرة ، والإدراك ، وغيرها عليه ، فقال : هو عِلم ، وقدرة ، وإدراك ، إلى غير ذلك ، كما توهمه بعض ؛ وإن كان لإطلاقها عليه أيضاً وجه ، سيأتي إن شاء الله ، نظير ما ذكرنا سابقاً ، في حلاوة السكر ، وملوحة الملح .

فيُقال : السكر حلو لذاته ، والملح مالح لذاته ، أو بذاته ، أي : لا بأمر خارج عنه ، كالماء الحلو بإمتزاج السكر ، والطعام المالح بواسطة الملح ، وإن كان بين المقام فرقاً ، فـ : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (١) ؛ لكن : ﴿ وله المثل الأعلى في السماوات والأرض ﴾ (٢) .

فلا بأس بالتنظير في بعض المقامات ، لمسيس الحاجة إليه ، والدليل على أنها ليست بزائدة ، مُضاف إلى ما ذكر من كلام البصير لهذا الطريق ، والغواص في هذا البحر العميق ، أمور من العقل والنقل ، فمن العقلي نذكر أمرين :

الأول : أنه تعالى لو كان عَالِماً بعلم زائد ، قادراً بقدرة زائدة ، إلى غير ذلك ، لإفتقر في إتصافه بتلك الصفات إلى تلك المعاني ، أو الأحوال الزائدة ، المُغايرة له قطعاً ، أو بالفرض .

---

(١) سورة الشورى : ١١ .
(٢) سورة الروم : ٢٧ .

ولا شك أن كل مُفتقر إلى الغير مُمكن ، فيكون البارئ تعالى مُمكناً ، وقد ثبت وجوبه هذا خلف ، أو ناقص فيكون ناقصاً ، وقد ثبت كماله ، أو عاجز فيكون عاجزاً ، وقد ثبت قدرته .

ولما كان ثبوت صفة زائدة من المعاني والأحوال مُستلزماً للمُحال ، وهو افتقاره في صفته إلى الغير ، المُستلزم لإمكان الواجب ، أو نقصه ، أو عجزه ، كان ذلك الثبوت مُحال قطعاً ، لإستلزام بُطلان اللازم بُطلان الملزوم .

الثاني : أنه تعالى لو كان له صفة زائدة وجودية ، فإن كانت واجبة لذاتها ، يلزم تعدد الواجب ، وإن كانت مُمكنة ، فإن كان مُوجدها ذاته تعالى ، يلزم أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً ، وإن كان غير ذاته تعالى ، يلزم احتياج الواجب إلى الغير ، واللوازم كلها باطلة ؛ وفي هذا الوجه نظر ، من وجهه في كلام الفلاسفة .

ومن النقلي : ما رويَّ عن ابن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو الفقيمي ، عن هشام بن الحكم ، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) ، أنه قال للزنديق ، حين سأله : ما هو ؟

قال : هو شيء بخلاف الأشياء ، أرجع بقولي إلى إثبات معنى ، وإنه شيء بحقيقة الشيئية ، غير أنه لا جسم ، ولا صُورة ، ولا يحس ، ولا يجس ، ولا يُدرك بالحواس الخمس ، لا تدركه الأوهام ، ولا تنقصه الدهور ، ولا تغيره الأزمان .

فقال له السائل : فنقول : أنه سميع بصير .

فقال : هو سميع بصير ، سميع بغير جارحة ، وبصير بغير آلة ،

يسمع بنفسه ، ليس قولي أنه سميع يسمع بنفسه ، وبصير يبصر بنفسه ، إنه شيء ، والنفس شيء آخر ، ولكن أردت عبارة عن نفسي ، إذ كنت مسئولاً ، وإفهاماً لك ، إذ كنت سائلاً ، فأقول : أنه سميع بكله ، لا أن الكل منه له بعض ، ولكني أردت إفهامك ، والتعبير عن نفسي ، وليس مرجعي في ذلك إلاّ إلى أنه السميع العالم ، الخبير بلا إختلاف الذات ، ولا إختلاف المعنى .

هذا ما أوردنا ذِكره من الرواية ؛ ولنشرح ما هو نافع فيما نحن فيه ، وندخر شرح الباقي ، مع تتمة الرواية ، لما تمس الحاجة إليه ، فيما بعد إن شاء الله تعالى .

نقول : قوله : هو سميع بصير ... إلخ ، لما توهم السائل ، أن تنزيهه (عليه السلام) ، للبارئ تعالى ، عن مُشاركة غيره من الموجُودات ، وتقديسه إياه ، عن كل ما يُدرك بحس ، أو وهم ، منقوض بكونه سميعاً بصيراً ، لأن بعض ما سواه يُوصف بهذين الوصفين ، أزاح ذلك الوهم ، بأنه كونه سميعاً بصيراً ، لا يُوجب الإشتراك مع غيره ، لا في الذات ، ولا في صفة مُتفردة لذاته ، لأن غيره سميع بجارحة ، بصير بآلة ، وهو تعالى يسمع ويبصر لا بجارحة ولا بآلة ، ولا بصفة زائدة عن ذاته ، ليلزم علينا أن يكون له مُجانس أو مُشابه ، بل هو سميع بنفسه ، وبصير بنفسه .

وهكذا حال سائر الصفات الذاتية الحقيقية ، وهذه الإعتبارات لا توجب كثرة في الذات ، ولا في الصفات ، لا بحسب الخارج ، ولا بحسب العقل ، إذ مرجع الجميع إلى الذات الأحدية ، المُنفصلة عما سواه بنفسه .

ثم أشار (عليه السلام) ، إلى دفع توهم آخر ، وهو أن يُقال : قولكم : يسمع

بنفسه ، يستدعي المُغايرة بين الشيء ونفسه لمكان الباء ، أو يُقال : حمل شيء على شيء ، أو صدقه عليه ، مما يستدعي مُغايرة ما بين الموضوع والمحمول ، لإمتناع حمل الشيء على نفسه ، كما قرر في محله .

فإذا قلنا : إنه سميع بنفسه ، يتوهم أن المُشار إليه بأنه شيء ، والسميع بنفسه شيء آخر ، فقال : ليس قولي : سميع يسمع بنفسه ، إلى آخره .

ومُراده (عليه السلام) : أن الضرورة دعت إلى هذه العبارات ، للتعبير عن نفي الكثرة عن ذاته ، حين كون الإنسان مسئولاً ، يُريد إفهام السائل في المعارف الإلهية ، فإنه يضطر إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية ، والنطقية المُستعملة ، التي تواطأ عليها الناس ، فإنه إن قصد إختراع ألفاظ آخر ، واستئناف وضع لغات ، سوى ما هي مُستعملة ، لما كان أحد يجد السبيل إليها بحدود ، وهو المُراد من قوله .

ولكن ، أردت عبارة عن نفسي ، إذ كُنت مسئولاً ، أي : أردت التعبير عما في نفسي من الإعتقاد في هذه المسألة ، بهذه العبارة المُوهمة للكثرة ، لضرورة التعبير عما في نفسي ، إذ كُنت مسئولاً ، ولضرورة إفهام الغير ، الذي هو السائل ، وإلاَّ فالذي في نفسي لا يقع الإحتياج في تعقله إلى عبارة ، إذ المرجع والمُراد بقولي : أنه سميع : إن ذاته من حيث ذاته ، مصداق معنى السميع .

وبقولي : يسمع بنفسه : أنه يسمع بنفسه لا بغيره ، وكذا في غير ذلك من الصفات الوجودية ، بلا إختلاف في الذات ، ولا في معاني

الصفات ، لأنها كلها موجُودة بوجُود واحد بسيط من كل وجه ، فهو سميع من حيث هو بصير ، وبصير من حيث هو سميع ، وعليم من حيث هو قدير ؛ وذاته : سمعه ، وبصره ، وعِلمه ، وقدرته ، وحياته ، وإرادته ، فهو سميع بكله ، بصير بكله ، عليم بكله ، قدير بكله ، بهذا المعنى الذي ذكرنا ، لا أن فيه شيئاً دُون شيء ، أو جُزء بوجه من الوجُوه ، بل المرجع فيه إلى ضرورة التعبير عما في الضمير ، كما مر .

ويُوافق هذا الكلام ، الصادر عن معدن الحكمة ، ما قاله المُعلم الثاني أبو نصر الفارابي : أنه تعالى وجود كله ، وجوب كله ، عِلم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، إرادة كله ، لا أن شيئاً منه عِلم ، وشيئاً آخر قدرة ، ليلزم التركيب في ذاته ، ولا أن شيئاً منه عِلم ، وشيئاً آخر قدرة ، ليلزم التكثير في صفاته ، إنتهى كلامه .

وقال الشيخ الرئيس أبو عَليّ بن سينا : كونه تعالى عاقلاً لذاته ، ومعقولاً لذاته ، لا يُوجب أن يكون هناك اثنينية ، لا في الذات ولا في الإعتبار ، فالذات واحدة ، والاعتبار واحد ، لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني ، ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرتين كما تعلم ، فلا يجُوز أن يكون الذات اثنين ، إنتهى .

والمُراد بقوله : لا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرتين ، إنه لو كان كونه عاقلاً لذاته ، غير كونه معقولاً لذاته ، يلزم حصول حقيقة الشيء مرتين ، وكون الذات الواحدة ذاتين ، وهو مُحال .

وهكذا نقول في سائر صفاته الحقيقية ، إذ كل منها عين ذاته ، فلو تعددت ، لزم كون الذات الواحدة ذواتاً .

وقال في موضع آخر : الأول تعالى لا يتكثر لأجل تكثر صفاته ، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق ، يكون الصفة الآخرى بالقياس إليه ، فيكون قدرته حياته ، وحياته قدرته ، وتكونان واحدة ، فهو حي من حيث هو قادر ، وقادر من حيث هو حي ، وكذلك سائر صفاته تعالى .

فانظر أيها الناظر البصير ، والناقد الخبير ، إلى ما قال (عليه السلام) ، إن كُنت غير ناظر إلى من قال ، لينكشف لك الحال في هذا المجال ، ولا يلتبس عليك المقال من القيل والقال ، فإن لله على الناس حجة بالغة ، ﴿ ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾ (١) ، وإشباع الكلام في بيان سائر المذاهب في هذا المقام ، يُوجب الإطناب في الكلام ، وإرتكاب التطويل ، والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل ، فلنرجع إلى تفسير ألفاظ باقي البيت :

فنقول : قوله : { للذات } : جار ومجرور ، مُتعلق بقوله : { لتهتدي } ، واللام : لإنتهاء الغاية ؛ و { إذ } : ظرف زمان مُتعلق بقوله : لتهتدي ، ومعناه : التعليل ، أي : لإنهاء الصفة إلى الذات ، تلزم الإضافة إلى جُملة ، إما إسمية ، نحو : ﴿ إذ أنتم قليل ﴾ (٢) ؛ أو فعلية ، فعلها ماضٍ لفظاً ومعنى ، نحو : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة ﴾ (٣) ؛ أو معنى لا لفظاً ، نحو : ﴿ وإذ يرفع إبراهيم القواعد ﴾ (٤) ؛ وإما دخولها على المُضارع لفظاً ومعنى ، كما هنا ظاهراً فغير معروف .

و { للذات } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : { تنهى } ؛ واللام فيه بمعنى : إلى ، كالأولى ؛ و { قد } : إذا دخل على الماضي ، فهو إما

---

(١) سورة النحل : ٩ .
(٢) سورة الأنفال : ٢٦ .
(٣) سورة البقرة : ٣٠ ؛ سورة الحجر : ٢٨ .
(٤) سورة البقرة : ١٢٧ .

للتحقيق ، نحو : ﴿ قد أفلح من زكاها ﴾ [1] ؛ وإما لتقريب الماضي من الحال ، تقول : قام زيد ، فيحتمل الماضي القريب والبعيد ، فإن قلت : قد قام زيد ، إختص للقريب ؛ وإن دخل على المُضارع ، ففي الغالب يفيد التقليل ، وهو ضربان : تقليل وقوع الفعل ، نحو : قد يجود البخيل ؛ وتقليل مُتعلقه ، نحو : ﴿ قد يعلم ما أنتم عليه ﴾ [2] ، أي : ما أنتم عليه هو أقل معلوماته ، سُبحانه ؛ وقد يفيد التكثير ؛ قاله سيبويه ، في قول الهذلي :

قد أترك القرن مُصفراً أنامله

ويأتي لمعان أخر ، مذكورة في محالها .

و { تنهى } : فعل مُضارع من أنهى ، ينهي ، إنهاء : إذا أبلغ النهاية ؛ وبعبارة أخرى : أنهى الشيء أكننه ؛ والإكتناه : مولد من الكنه ، ولا فعل له ؛ و { كصفه } : فاعل { تنهى } ؛ والجُملة مُضاف إليها ، إذ هذه شرح مُفردات ألفاظ البيتين ، بما وسعه المجال .

وأما معناهما : فالأول منها ، على ما وصل إليه فهمي ، هو : أني أنزه الله ، الذي لا يدرك ذاته وحقيقته الأبصار المُكيفة بالكيفيات الجُسمانية ، وهو مُقتبس من مشكاة الهداية ، أعني : قوله (سُبحانه وتعالى) : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ [3] ، وهو معنى صحيح لا غبار عليه ، مضى إلى ما يشعر به من دليل إجمالي ، هو وصف العين بالمكيفة ، ووجه الدلالة : ما

---

(١) سورة الشمس : ٩ .
(٢) سورة النور : ٦٤ .
(٣) سورة الأنعام : ١٠٣ .

ذكره أهل البيان ، من أن تعليق الحُكم على الوصف مُشعر بالعلية ، فإذا قلت : أكرم زيداً العالم ، يستشعر منه أن وجوب الإكرام لعلمه ، فحاصل المعنى : أن العين لا يمكن أن تدركه ، لتكيُفها بالكيفيات الجسمية ، وهو (ﷻ) في غاية التجرد مع لزوم المُناسبة بين الفاعل والمُنفعل ، فالمُتكيف بالكيفية ، لا يُؤثر إلاّ فيما كان مثله مُتكيفاً بكيفية ؛ والبارئ تعالى مُنزه عن الكيف والكيفيات ، بإعتراف الخصم بتجرده .

وأما الثاني : فمعناه في غاية الغموض والإشكال ، فإن الظاهر منه : أنه (ﷻ) خلق العقول لتصل إلى إدراك الذات ، بكنه حقيقتها ، بتوسط إدراك أوصافه السنية ، لأن الصفات قد توصل إلى الذوات إيصالاً بكنه حقيقتها ، كما هو ظاهر { تنهى } .

وقبل الخوض في المطلب وبيان الإشكال ، لابُد من تمهيد مُقدمة تنكشف بها حقيقة الحال ، وهي مُشتملة على أمور :

الأمر الأول : أنه ذكر بعض أرباب المعقول : أن الذي يطلبه الجاهل بوجه شيء ، يطلب علمه بذلك الوجه المجهول مطلبان : مطلب (ما) : ويطلب به التصور ؛ ومطلب (هل) : ويطلب به التصديق ؛ والتصور على قسمين :

القسم الأول : التصور بحسب الاسم ، وهو تصور الشيء ، باعتبار مفهُومه مع قطع النظر عن إنطباقه على طبيعة موجُودة في الخارج ، وهذا المتصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجُودها ؛ وفي المعدومات أيضاً كالعنقاء ، والطالب له (ما) الشارحة للاسم .

القسم الثاني : تصور بحسب الحقيقة ، أعنى : تصور الشيء الذي

علم وجوده ، والطالب لهذا التصور (ما) الحقيقية ؛ وهكذا التصديق ينقسم إلى : التصديق بوجود الشيء في نفسه ؛ وإلى : التصديق بثبوته لغيره ، والطالب للأول (هل) البسيطة ؛ وللثاني (هل) المُركبة ، ولا شُبهة في أن مطلب (ما) الشارحة مُقدم على مطلب (هل) البسيطة ، فإن الشيء ما لم يتصور مفهومه ، لم يمكن طلب التصديق بوجوده ؛ كما أن مطلب (هل) البسيطة مُقدم على مطلب (ما) الحقيقية ، إذ ما لم يعلم وجود الشيء ، لم يمكن أن يتصور ، من حيث أنه موجود ، ولا ترتيب ضرورياً بين الهلية المُركبة والمائية بحسب الحقيقة ، لكن الأولى تقديم المائية ، لتقدم التصور على التصديق طبعاً .

الأمر الثاني : إنك قد عرفت أن المطلوب مُنحصر في التصور والتصديق :

فاعلم أن التصور ، إنما يُطلب بالتصور ، وهو باب المُعرف ؛ والتصديق : إنما يُطلب بالتصديق ، وهو باب الحجة ؛ وعرفوا المُعرف بأنه ما يُقال ، أي : يُحمل على الشيء لإفادة تصوره ، إما بكنه حقيقته ، أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ، ويشترط أن يكون مُساوياً له وأجلى ، فلا يجوز التعريف بالأعم ذاتياً كان أو عرضياً ، لأنه لا يفيد شيئاً منهما ولا بالأخص ، لأنه أقل وجوداً في نظر العقل ، فهو أخفى .

وأما المُباين : فلا يجوز التعريف به أصلاً ، لعدم جواز حمله عليه ، وهو أربعة أقسام ، لأن التعريف إما بالفصل القريب وهو حد ، أو بالخاصة فرسم ، فإن كان مع الجنس القريب حداً كان أو رسماً فتام ، وإن لم يكن سواء كان مع الجنس البعيد أو بأحدهما فقط فناقص ، ولم يعتبروا بالعرض العام في التعاريف .

نعم ، قد أجاز القدماء في الرسم الناقص أن يكون أعم ، كالتعريف اللفظي الذي يقصد به بيان مدلول اللفظ بلفظ أشهر ، كقول اللغويين : سعدانة نبت ، وهذا لا يعتد به في العُلوم الحقيقية ، والحجة ثلاثة أقسام ، لأنه إما أن يُراد منها الإطلاع على حال جُزئي بجُزئي آخر ، لإشتراكهما في علة الحُكم ، كقول الفقهاء : النبيذ حرام ، لأن الخمر حرام ، لإشتراكهما في الإسكار ، الذي هو علة الحُكم ، وهو التمثيل في إصطلاح أرباب المعقول ، وفي اصطلاح الفقهاء يُسمى : قياساً .

وإما التصفح عن حال جُزئيات لإثبات حُكم كُلي يجري في جميع الجُزئيات ، وهو الإستقراء ، وهو تام وناقص ، فالأول : هو القياس المُقسم ، فهو داخل فيه والمُراد بالإستقراء ، حيث يطلق هو الثاني ، أي : الناقص ؛ كما إذا تصفحنا جُزئيات الحيوان ، وجدناها يُحرك فكها الأسفل عند المضغ ، حكمنا بأن كل حيوان يُحرك فكه الأسفل عند المضغ ، وكلاهما لا يفيدان العِلم .

أما الأول : فلأنه بعد إحراز شروطه من وجود الجامع بين الأصل والفرع ، وكونه علة للحُكم في الأصل ، ووجوده في الفرع يحتمل أن يكون عليته مخصوصة بالأصل ، فلا تسري إلى الفرع ، اللَّهُمَّ إلاَّ أن يدل دليل على عموم العلة ، وحينئذ يخرج عن التمثيل ويدخل في القياس .

وأما الثاني : فالتام منه داخل في أقسام القياس ، ويُسمى : قياساً مُقسماً ، كما يُقال : كل حيوان إما ناطق أو غير ناطق ، وكل واحد من الناطق وغير الناطق مُتحرك بالإرادة ، ينتج كل حيوان مُتحرك بالإرادة ، وغير التام منه الذي هو المُراد من الإستقراء ، فلجواز وجُود جُزئي لم

نُصادفه ، يكون حُكمه مُخالفاً لما صادفناه واستقرأناه من الإفراد ، كما يُحكى من أن التمساح يُحرك فكه الأعلى عند المضغ .

وأما الإطلاع من حال كُلي على كُلي آخر ، وهو القياس المُعتمد عليه في العُلوم الحقيقية ، وعرفوه بأنه قول مُؤلَف من قضايا ، يلزمه لذاته قول آخر ، فالقول وهو المُركب في اصطلاحهم معقولاً كان أو ملفوظاً ، جنس يشمل القياس ، وغيره من القضية البسيطة والمُركبة ، والإستقراء والتمثيل ، وقياس المُساواة .

وقولهم : مُؤلَف من قضايا فصل ، يُخرج القضية البسيطة المُستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ، فإنها ليست مُؤلَفة من قضايا .

وقولهم : يلزمه يخرج الإستقراء والتمثيل ، فإنهما وإن كانا مُؤلَفين من القضايا ، لكن لا يلزمهما قول آخر ، لكونهما ظنين ـ كما مر ـ .

وقولهم : لذاته يخرج قياس المساواة ، وهو ما تركب من قضيتين ، مُتعلق محمُول أوليهما ، يكون موضع الأخرى ، كقولك : (أ) مساوٍ لـ (ب) ؛ و (ب) مساوٍ لـ (ج) ، فإنه يستلزم أن يكون (أ) مساوياً لـ (ج) ، لكن لا لذاته ، بل بواسطة مُقدمة أجنبية ، هي : أن كل مُساوٍ لمُساوي مُساوٍ .

ولذا ـ لم يتحقق ذلك الإستلزام ، إلاَّ حيث تصدق تلك المُقدمة ، وإلاَّ فلا ، كقولك : الواحد نصف للإثنين ، والإثنان نصف للأربع ، ولا يلزم منه أن يكون الواحد نصفاً للأربع ، لكذب المُقدمة التي هي : نصف النصف نصف ، وهو ، أي : القياس ، قسمان ، لأن القول اللازم الذي هو المطلوب ، والنتيجة إن كان مذكوراً في القياس بمادته وهيئته ،

فاستثنائي ، كقولك : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ، فالقول اللازم ، وهو النهار ، موجود مذكور في القياس بمادته وهيئته ، وإلاَّ فاقتراني ، وهو : إما جملي ، وهو ما تركب من الجمليات الصرفة ، وإما شرطي ، وهو : ما لم يتركب منها ، سواء تركب من الشرطيات الصرفة ، كقولك : كلما كانت الشمس طالعة ، كان النهار موجوداً ، وكلما كان النهار موجوداً ، كان الضوء حاصلاً ، ينتج كلما كانت الشمس طالعة ، كان الضوء حاصلاً ؛ أو من جُملية وشرطية ، كقولك : زيد إنسان ، وكلما كان إنساناً كان حيواناً ، ينتج : كلما كان زيد إنساناً كان حيواناً ، والعمدة في تحصيل العُلوم ، هو الإقتراني الجملي .

ولذا ـ نقتصر بذكره ، فنقول : الإقتراني : يشتمل على حدود ثلاثة : موضوع المطلوب ، ومحمُوله ، والمُتكرر بينهما في المُقدمتين ؛ فموضوع المطلوب يُسمى : أصغر ، لأنه في الغالب أقل إفراداً من المحمُول ؛ ومحمُوله : أكبر ، لأنه في الغالب أكثر إفراداً من الموضوع ؛ والمُتكرر بينهما في المُقدمتين : أوسط ، لتوسطه بين طرفي المطلوب .

والمُقدمة التي فيها الأصغر تسمى : صُغرى ، وما فيها الأكبر : كُبرى ؛ والهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الأوسط عند الحدين الآخرين يُسمى : شكلاً ، وهو مُنحصر في أربعة ، إذ الأوسط : إما محمول في الصُغرى ، وموضوع في الكُبرى ، وهو الشكل الأول ، لأن إنتاجه بديهي ، وإنتاج البواقي نظري راجعة إليه ، فيكون أسبق وأقدم في العِلم ، كقولك : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل إنسان جسم ، أو محمولهما .

فالثاني : لإشتراكه مع الأول في أشرف المُقدمتين ، أي : الصُغرى ، كقولك : كل إنسان حيوان ، ولا شيء من الجماد بحيوان ، فلا شيء من الإنسان بجماد أو موضوعهما .

فالثالث : لإشتراكه مع الأول في أخس المُقدمتين ، أي : الكُبرى ، كقولك : كل إنسان حيوان ، وكل إنسان ناطق ، فبعض الحيوان ناطق ، أو عكس الأول .

فالرابع : لكونه في غاية البُعد عن الأول ، كقولك : كل إنسان حيوان ، وكل ناطق إنسان ، فبعض الحيوان ناطق ، ويشترط في كل منها شروط : كماً ، وكيفاً ، وجهة :

فالأول : يشترط فيه بحسب الكيف إيجاب الصُغرى ، وبحسب الجهة فعليتها ، بأن تكون غير المُمكنتين ، ليتعدى الحُكم من الأوسط إلى الأصغر ، وذلك لأن الحُكم في الكُبرى إيجاباً كان أو سلباً ، إنما هو على ما ثبت له الأوسط بالفعل ، بناء على مذهب الشيخ الرئيس : من أن صدق وصف الموضوع على ذاته في القضايا المُعتبرة في العلوم بالفعل ، خلافاً للفارابي ، حيث اكتفى في ذلك بالإمكان .

فعلى مذهب الشيخ الرئيس : معنى كل (ج ب) ، كل من صدق عليه (ج) بالفعل (ب) .

وعلى مذهب الفارابي : كل ما صدق عليه (ج) بالإمكان (ب) ؛ وبنوا على هذا الإختلاف إنعكاس المُمكنتين وعدمه ؛ فعلى مذهب الشيخ : لا ؛ وعلى مذهب الفارابي : نعم .

بيان ذلك : أن معنى كل (ج ب) بالإمكان ، على رأي الفارابي ، هو : أن كل ما صدق عليه (ج) بالإمكان ، صدق عليه (ب) بالإمكان ، ويلزمه العكس حينئذ ، وهو أن بعض ما صدق عليه (ب) بالإمكان ، صدق عليه (ج) بالإمكان .

وعلى رأي الشيخ : معنى كل (ج ب) بالإمكان ، هو أن كل ما صدق عليه (ج) بالفعل ، صدق عليه (ب) بالإمكان ، ويكون عكسه على طريقة الشيخ ، هو : أن بعض ما صدق عليه (ب) بالفعل ، صدق عليه (ج) بالإمكان ، ولا ريب في أنه لا يلزم من صدق الأصل (ج) ، صدق العكس .

مثلاً : إذا فرضنا أن زيداً لا يركب إلاً على الفرس ، صدق كل حمار بالفعل مركوب زيد بالإمكان ، ولا يصدق عكسه ، وهو : أن بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالإمكان .

فلو لم يكن الحُكم في الصُغرى أن الأصغر ثبت له الأوسط بالفعل ، لم يلزم تعدي الحُكم من الأوسط إلى الأصغر ، وبحسب الكم كلية الكبرى ، ليلزم إندراج الأصغر في الأوسط ، فيلزم من الحُكم على الأوسط الحُكم على الأصغر ، وذلك لأن الأوسط هاهُنا محمول على الأصغر ، ويجوز أن يكون المحمول أعم من الموضوع ، فلو حكم في الكُبرى على بعض الأوسط ، لإحتمل أن يكون الأصغر غير مُندرج في ذلك البعض ، فلا يلزم من الحُكم على ذلك البعض الحُكم على الأصغر ، كما يُشاهد في قولك : كل إنسان حيوان ، وبعض الحيوان فرس ، لينتج المُوجبة الكُلية والجُزئية من الصغرى ، مع المُوجبة الكُلية من الكُبرى ، المُوجبتين الكُلية في الأولى ، والجُزئية في الثانية ، ومع السالبة الكُلية من الكُبرى ، السالبتين

الكُلية في الأولى ، والجُزئية في الثانية .

واعلم أن الضروب المتصورة في كل من الأشكال الأربعة ، ستة عشر ضرباً ، حاصلة من ضرب المحصُورات الأربع في أنفسها ، لكنه يخرج بحسب شرائط كل شكل من الأشكال الأربعة ـ كماً وكيفاً ـ بعض ، ويبقى بعض ، كما يخرج في الشكل الأول من إشتراط الإيجاب في الصُغرى ثمانية ، من حاصلة ضرب السالبتين الكُلية والجُزئية في الأربع ، ومن إشتراط الكُلية في الكُبرى أربعة ، حاصلة من ضرب الجُزئيتين المُوجبة والسالبة في الأربع ، وهي وإن كانت ثمانية أيضاً ، إلاَّ أن أربعة منها مُتكررة خارجة من الشرط الأول ، ولا يخفى على المُتأمل تميزها ، فبقي أربعة ، وقس عليه الحال في سائر الأشكال ، وفي تفصيلها طول لا يسعه المجال ، فليُطلب في محالها ، ولكن لا بأس بذكر ضابطة ، يشتمل على الشرائط بتمامها ـ كماً وكيفاً ـ وأكثرها جهة ، وهي ما ذكره التفتازاني في " التهذيب " :

[قال : وضابطة شرائط الأربعة : أنه لابُد لها ، إما من عموم موضوعية الأوسط ، مع مُلاقاته للأصغر بالفعل ، أو حمله على الأكبر ، وإما من عموم موضوعية الأكبر ، مع إختلاف في الكيف ، مع مُنافاة نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر ، لنسبته إلى ذات الأصغر] ، إنتهى كلامه .

ولكن ، لما كان يصعب فهمها على كثير ، فلا بأس بشرحها ، لينكشف معناها لكل أحد من طلاب العِلم .

فنقول : قوله : ضابطة ، أي : الأمر الذي إذا راعيته في كل قياس

إقتراني حملي ، كان مُنتجاً ومُشتملاً على الشرائط .

قوله : أنه لابُد ، أي : لابُد في إنتاج القياس من أحد الأمرين على سبيل منع الخلو .

قوله : إما من عموم موضوعية الأوسط ، أي : قضية كُلية موضوعها الأوسط كالكُبرى في الشكل الأول ، وكإحدى المُقدمتين في الشكل الثالث ، وكالصُغرى في الضرب الأول ، والثاني ، والثالث ، والرابع ، والسابع ، والثامن ، من الشكل الرابع .

قوله : مع مُلاقاته ، أي : حمل الأوسط على الأصغر إيجاباً بالفعل ، كما في صُغرى الشكل الأول ، أو حمل الأصغر على الأوسط إيجاباً بالفعل ، كما في صُغرى الشكل الثالث ، وصُغرى الضرب الأول ، والثاني ، والرابع ، والسابع ، من الشكل الرابع .

قوله : أو حمله على الأكبر ، أي : أو مع حمل الأوسط على الأكبر إيجاباً ؛ فإن قلت : الحمل يعُم الإيجاب والسلب ، فكيف الحمل ؟ قلت : الحمل هو الإيجاب حقيقة ، وإطلاقه على السلب مُجاز ، كما في كُبرى الضرب الأول ، والثاني ، والثالث ، والثامن ، من الشكل الرابع .

فالضربان الأوليان ، قد إندرجا تحت كلا شقي الترديد الثاني ، فهو أيضاً على سبيل منع الخلو كالأول ، وإلى هاهنا تمت الإشارة إلى شرائط إنتاج جميع ضروب الشكل الأول والثالث ، وستة ضروب من الشكل الرابع ، فاحفظه .

واعلم أنه لم يقل : أو للأكبر ، أي : مع مُلاقاته للأكبر حتى يكون

أخصر ، لأن المُلاقاة يشمل الوضع والحمل ـ كما تقدم ـ فيلزم كون القياس المُرتب على هيئة الشكل الأول من كُبرى مُوجبة كُلية مع صُغرى سالبة مُنتجاً ، ويلزم أيضاً كون القياس المُرتب على هيئة الشكل الثالث من صُغرى سالبة وكُبرى مُوجبة مع كُلية إحدى مُقدمتيه مُنتجاً ، وقد إشتبه ذلك على بعض الشُراح ، فاعرفه .

قوله : وأما من عموم موضوعية الأكبر ــ هذا هو الأمر الثاني من الأمرين اللذين ذكرنا ــ أنه لابُد في إنتاج القياس من أحدهما ، وحاصله كُلية كُبرى يكون الأكبر فيها موضوعاً ، مع إختلاف المُقدمتين في الكيف ، كما في جميع ضروب الشكل الثاني ، وكما في الضرب الثالث ، والرابع ، والخامس ، والسادس ، من الشكل الرابع ، فقد اشتمل الضرب الثالث والرابع منه على كلا الأمرين .

ولذا ــ حملنا الترديد الأول على منع الخلو ، فقد أشير إلى جميع شرائط الشكل الأول والثالث : كماً ، وكيفاً ، وجهة ، وإلى شرائط الشكل الثاني والرابع : كماً ، وكيفاً ، فبقيت شرائط الشكل الثاني والرابع بحسب الجهة ، فأشار إلى شرائط الشكل الثاني ، بقوله : مع مُنافاة ... إلخ ، ولم يتعرض لشرائط الشكل الرابع ، إلاّ ما ذكر سابقاً ، إستطراد لغاية بُعده عن الطبع .

قوله : مع مُنافاة نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر ، لنسبته إلى ذات الأصغر ، يعني : أن القياس المُنتج المُشتمل على الأمر الثاني ، أعني : عموم موضوعية الأكبر ، مع الإختلاف في الكيف ، إذا كان الأوسط منسوباً ومحمولاً في كلتا مُقدمتيه ، كما في الشكل الثاني .

وهذا التخصيص مُستفاد من قوله : نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر ، لنسبته إلى ذات الأصغر ، حيث جعل الأوسط محمولاً في المُقدمتين ، فلا يتوهم إعتبار هذا الشرط في ضروب من الشكل الرابع أيضاً ، فحينئذ لابُد في إنتاجه من شرط ثالث ، وهو مُنافاة نسبة وصف الأوسط المحمول إلى وصف الأكبر الموضوع في الكُبرى ، لنسبة وصف الأوسط المحمول إلى ذات الأصغر الموضُوع في الصُغرى ، يعني : لابُد أن يكون النسبتان المذكورتان مُكيفتين بكيفيتين ، بحيث يمتنع إجتماع هاتين النسبتين في الصدق ، لو إتحد طرفهما فرضاً ، وإلاّ فمُقدمتا القياس لا يجوز تنافيهما فعلاً ، للزوم كذب أحد المُتنافيين ، وصدق مُقدمتي القياس ، وهذه المُنافاة دائرة مع شروط الشكل الثاني ، بحسب الجهة ، وجُوداً وعدماً ، وفي التطبيق طول لا يسعه المجال ، فتدبر .

الأمر الثالث : أن المنطقيين ذكروا لكيفية تحصيل مُقدمات المطالب التصورية والتصديقية طرقاً ، سموها : الإنحاء التعليمية ، يعنون بها : طُرق التعاليم ، فمن طُرق تحصيل المطالب التصورية ما يسمونهُ تحديداً ، أي : فعل الحد ، وكان المُراد به المُعرف مُطلقاً ـ حداً كان أو رسماً ـ وكيفيته : أن تضع المطلوب كالإنسان ، وتطلب جميع ما هو أعم منه ، ويحمل عليه بواسطة ، أو غير واسطة ، كالجوهر ، والجسم ، والحيوان ، والماشي ، وتميز الذاتيات كالجوهر ، والجسم ، والحيوان ، عن العرضيات ، كالماشي ، ومُستقيم القامة ، بأن تجعل ما هو بين الثبوت له ، أو ما يلزم من مُجرد إرتفاعه ، إرتفاع المهية ذاتياً ، وما ليس كذلك عرضياً ، ثم تطلب جميع ما هو مُساوٍ له كذلك ، كالناطق ، والضاحك ،

فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ، ثم تركب أي قسم شئت من أقسام المُعرف ، بعد إعتبار الشرائط المذكورة في باب المُعرف ، ومن طُرق تحصيل المطالب التصديقية ما يُسمُونهُ : تحليلاً ، واختلفوا في بيانه ، ونحن نذكر ما في شرح المطالع .

قال : كثيراً ما يُورد في العُلوم قياسات مُنتجة للمطالب ، لا على الهيئات المنطقية ، لتساهل المُركب إعتماداً على الفطن العَالِم بالقواعد ، فإن أردت أن تعرف أنه على أي شكل من الأشكال ، فعليك بالتحليل ، وهو عكس التركيب الذي هو قسم آخر لتحصيل المطالب التصديقية ، حصل المطلوب في الذهن .

وانظر إلى القياس المُنتج له ، فإن كان فيه مُقدمة تشارك المطلوب بكلا جُزئيه ، فالقياس استثنائي ، كقولك : إن كان كلما كان زيد إنساناً كان حيواناً ، فزيد حيوان .

وإن كانت مُشاركة للمطلوب بأحد جُزئيه ، فالقياس إقتراني ، كقولك : العالم حادث لأنه مُتغير ؛ ثم انظر إلى طرفي المطلوب ، يتميز عندك الصُغرى عن الكُبرى ، لأن ذلك الجُزء إن كان محكوماً عليه في النتيجة فهي الصُغرى ، أو محكوماً به فيها فهي الكُبرى ، ثم ضُم الجُزء الآخر من المطلوب إلى الجُزء الآخر من تلك المُقدمة ، فإن تألفا على أحد التأليفات الأربع ، فما إنضم إلى جُزئي المطلوب هو الحد الأوسط ، ويتميز الشكل المُنتج ؛ وإن لم يتألفا ، كان القياس مُركباً ، فاعمل لكل واحد منهما ، أي : من المُقدمتين ، العمل المذكور ، أي : ضع الجُزء الآخر من المطلوب ، والجُزء الآخر من المُقدمة ، كما وضعت طرفي المطلوب في التركيب ،

فلابُد أن يكون لكل واحد منهما نسبته إلى شيء مما في القياس ، وإلاَّ لم يكن القياس مُنتجاً للمطلوب ؛ فإن وجدت حداً مُشتركاً بينهما ، فقد تم القياس ، وتبين لك المُقدمات ، والأشكال ، والنتيجة .

مثلاً : إن كان المطلوب كل (أ ط) ، ووجدنا كل (أ ب) ، وكل (هـ ط) ، فإن حصل لنا وسط يجمع بين (ب) و (هـ) ، فقد تم لنا القياس ، وإلاَّ فلابُد أن يكون له نسبة إلى شيء ، فرضنا أنه (د) ، حتى يحصل كل (د هـ) ، فتضع (د) و (ب) ، وتطلب بينهما حداً وسطاً ، وهكذا إلى أن يتم العمل ، إنتهى .

إذا تمهد لك ما تلونا عليك ، فاعلم أنه يحتمل أن يكون المطلوب في البيت أمراً تصورياً ، وهو : ذات البارئ تعالى ، بقرينة قوله : { للذات } ؛ فإن إهتداء العقل الذي هو حصول المعرفة له إليها ، وإنهاء الصفة الذي هو الإيصال أيضاً إليها ، فهو المطلوب (ح) ، ولاشك أنها من الأمور التصورية لا التصديقية .

ولكنه من البُعد بمكان ، لما عرفت في الأمر الثاني من المُقدمة ، من أن الموصل إلى التصور ، إنما هو التصورات ، وأن المُعرف ما يحمل على المُعرف ، لإفادة تصوره ، وليس في البيت أمر تصوري صالح ، لأن يحمل على الذات ، ويفيد تصورها ، مُضافاً إلى أنه يُنافي قوله : { كصفاته } ؛ حيث جعل السبب المُوصل إليه صفاته ، وليس هناك صفة من صفاته ، بل إنما المذكور فيه جُمل وتصديقات ، وهي غير صالحة لتحصيل التصورات .

ويحتمل أن يكون المطلوب تصديقاً ، وهو إمكان الوصول إلى معرفة

ذاته تعالى ، بتوسط صفاته ، فكأنه قيل : الوصول إلى ذاته مُمكن ليس عدمه ضرورياً ، وهذا هو الأظهر ، بل المُتعين ، ولا يُنافيه تعلق الإهتداء بالذات ، فإن المقصود إمكان الإهتداء إليها ، ثم إستدل على المطلوب بقوله : { إذ للذات ... } ، إلخ .

وحاصله : أن بعض الصفات توصل إلى الذات ، على ما يُستفاد من لفظ : { قد } الداخلة على المُضارع ، كالفصل ، والخاصة ، وهو حق ، إلاّ أن في إستنتاج المطلوب منه أشكالاً ، وحيث أنه ليس على الهيئات المنطقية ، فلابُد من تحليله ، ليتميز عندك أنه من أي أنواع القياس ، وأي شكل من الأشكال ، ويتميز عندك الصُغرى عن الكُبرى ، كما عرفت في الأمر الثالث .

فنقول : هاهنا قضايا ثلاث : (خلق ، وتهتدي ، وتنهى) ، لكن الأخيرتين في تأويل المصدر ، ولا بأس به في المقام ، فيحتمل أن يكون المطلوب هو هذا العقل ، مُدرك لذاته تعالى ، الذي هو المفهوم من قوله : { لتهتدي للذات } ، فإن إهتداء { العقول } للذات ، إدراكها لها .

وحيث أنه غير مذكور بمادته وهيئته في المُقدمة التي هي : العقل مُدرك لصفاته ، المُستفادة من قوله : { بصفاته } ، لمكان الباء ، الدالة على أن الصفات آلة لإدراك الذات ، فإن (باء) الإستعانة تدخل على الآلة ـ كما مر ـ أو على السببية ، فإن الأوسط سبب في إثبات الأكبر للأصغر ، فلم يكن القياس إستثنائياً ، بل إقتراني ، ولما كان الحد المُشترك بين المطلوب والمُقدمة موضوعاً في المطلوب ، جعلناها صُغرى .

فإن قلت : المطلوب مذكور في المُقدمة بمادته وهيئته ، فإن الموضوع في كليهما العقل ، كما أن المحمول فيهما مُدرك ؛ فالقياس : إستثنائي لا إقتراني .

قلت : ليس الأمر كما ذكرت ، فإن المحمول في المطلوب مُدرك لذاته ، وفي المُقدمة مُدرك لصفاته ، لا مُدرك مُطلقاً ، والأول غير الثاني ، ضرورة إختلاف مصاديق المُطلقات بإختلاف قيودها ، فإن الجنس ينقسم إلى أنواع مُختلفة الحقائق ، بإختلاف القيود الفصلية لتلك الأنواع ، كالحيوان ينقسم إلى : حيوان ناطق وهو الإنسان ؛ وحيوان صاهل وهو الفرس ؛ وحيوان ناهق وهو الحمار ، إلى غير ذلك من الأنواع ؛ ولو كان المحمُول فيهما واحداً كالموضوع ، لم يصح الإستدلال به ، لإشتماله على المُصادرة التي هي جعل الدليل عين المُدعي ، ثم ضممنا الجُزء الآخر من المطلوب ، الذي هو مُدرك لذاته ، إلى الجُزء الآخر من المُقدمة ، الذي هو مُدرك لصفاته .

فقلنا : العقل مُدرك لصفاته ، والمُدرك لصفاته مُدرك لذاته ، ينتج ، العقل مُدرك لذاته ، وهو المطلوب ؛ ثم حيث كان المطلوب من المعارف الإلهية ، وهي مما يُطلب بالبُرهان - كما سيأتي - فلابُد أن يكون هذا القياس بُرهانياً ، وهو ما يتآلف من اليقينيات ، وهي : إما بديهيات ، أو نظريات مُنتهية إلى البديهيات ، لإستحالة الدُور والتسلسل ، فأصول اليقينيات هي البديهيات ، والنظريات مُتفرعة عليها ؛ والبديهيات بحُكم الإستقراء ، ستة أقسام : الأوليات ، والمُشاهدات ، والتجربيات ، والحدسيات ، والمُتواترات ، والفطريات ، وحيث كان القياس بكلا جُزئيه

نظرياً ، فإستدل على إثبات الصُغرى بقوله : { خلق العقول } ، فجعل الصُغرى ، أعني : العقل ، مُدرك لصفاته ، علة غائية ، أو غاية له ، على إختلاف مَرَّ ذِكره .

وأياً ما كان ، فلا بُد من ترتبه عليه ، وإلاَّ لزم الجهل عليه تعالى ، والترتب فرع الثبوت في الخارج ، وعلى إثبات الكُبرى المطوية ، وهي المُدرك لصفاته مُدرك لذاته ، بقوله : { إذ للذات قد تنهى الصفه } .

هذا غاية ما يمكن توجيه البيت به ، وفي الكل نظر ، وبيانه تارة على وجه المُعارضة ، وهي إيراد دليل مُقابل لدليل المُستدل ، دال على نقيض مُدعاه ، من غير تعرض لمُقدماته ، لا إجمالاً ولا تفصيلاً ، فبثبوت النقيض ، تبطل مُدعى الخصم ، وإن لم يتعرض لشيء من المُقدمات ، لإمتناع إجتماع النقيضين ، وسيأتي بيانه إنْ شاء الله تعالى .

وتارة بالنقض التفصيلي ، وهو منع مُقدمة مُعينة ، أو كل واحدة من مُقدماته ، وهذا وإن لم يحتج إلى شاهد ، لأن المانع يكفيه المنع ، ولكنه قد يذكر ما يتقوى به المنع سنداً له .

فنقول هنا : أولاً : نمنع الصُغرى ؛ قولك : أنها عِلة غائية لخلق العقول ؛ قلنا : ممنوع ، لأن العِلة الغائية للخلق ليست معرفة صفاته ، بل معرفة ذاته تعالى ، التي هي غاية الغايات ، والمُراد من معرفته ليس مطلب (ما) الحقيقية ، الذي يجمعه معرفة حده التام ، كما يشعر به قوله : { تنهى } ، ولا غيره من الحد الناقص والرسم بكلا قسميه ، لو سامحنا في ظهور الإنهاء في معرفة الكنه ، الذي هو الحد التام ، لما سيأتي من البيان إن شاء الله تعالى .

بـل المُـراد مطلـب هليتـه البسـيطة ، الـذي هـو التصـديق بوجُـوده ، أو هليتـه المُركبـة ، الـذي هـو التصـديق بصـفاته ؛ ولـذا لـم تـرَ مُتكلمـاً ، ولا فيلسوفاً ، ولا مُعتزلياً ، ولا أشعرياً ، حتى المُشبهة والمُجسمة ، تكلم فـي حده أو رسمه ، بـل كُـلٌّ قـالوا : بتجـرده وتنزهـه عـن الأجـزاء الذهنيـة ، وتقدسه عن الأجزاء الخارجية .

وإنمـا ذكرنـا مـا ذكرنـا إلزامـاً علـيهم ، وإلتزامـاً مـن كلامهـم ، نعـم ، التركيب الخارجي ، ظاهر كلمات بعض المُشبهة الحشوية ، كمـا مـر نقلـه عن داوود الجواري ، ولكنه مع تلك الخُرافات ، يقـول : ومـع ذلـك جسـم لا كالأجسام ، ولحم لا كاللحوم ... إلخ .

ومُراده : تقديسه تعالى عن المثل ، والأشباه ، والتركيب ، والأجزاء ، بل إنما يتكلم مـن يـتكلم ، ويبحـث مـن يبحـث ، تـارة فـي وجـود الصـانع فـي مُقابـل الدهريـة والطبيعيـة ، الـذي هـو مطلـب (هـل) البسـيطة ، ثـم فـي وجوبه ، الذي هو مـادة هذه القضـية والهليـة ، ثـم فـي صفاته ، الـذي هـو مطلب (هل) المُركبة ، وهذا شاهد صدق لنا فيما إدعيناه .

فإن قلت : مُراد النـاظم هو مـا ذكـرت ، يعنـي : أن الصـفات توصـل إلـى المطلبين ، أي : مطلب (هل) البسيطة والمُركبة ؛ قلت : مع أنه في غايـة البُعد عن كلامه ، ففيه أن الصفات بأجمعها نوعان : نـوع : مطلـب (هـل) البسيطة ، وهو الوجود ؛ ونوع : مطلب (هل) المُركبـة ، وهـو سـائرها ، ولا يخلـوا إمـا أن يكـون الأول دلـيلاً علـى الثـاني ، أو العكـس ، أو الثـاني بعضها على بعض ، والكُلُ باطل .

أمـا الأول : فـلأن الوجـود أعـم مـن البـاقي ضـرورة ، أن كـل مـا صـدق عليه إحدى الصفات الباقية ، كالعالم ، والقادر ، والحي ، وغيرها ، صدق عليـه الوجـود ، فيُقـال : أنـه موجُـود ولا عكس ، أي : لـيس كـل مـا صـدق عليـه أنـه موجُـود ، يصـدق عليـه أنـه عـالم ، أو قـادر ، أو حـي ، وهكـذا لصدق نقيضه ، وهو بعض ما صدق عليـه أنـه موجُـود ، يصـدق عليـه أنـه لـيس بعـالم ، كالجاهـل الصـرف ، أو لـيس بقـادر كالعـاجز ؛ أو لـيس بحـي كالجماد ، وهكذا سائرها ، والعام لا يدل على الخاص .

وأمـا الثـاني : فـلأن الهليـة البسـيطة مُتقدمـة رتبـة علـى المُركبـة ، ضرورة أن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المُثبت ـ كمـا مـر فـي الأمـر الأول مـن المُقدمـة ـ فكيـف يجعـل دلـيلاً عليهـا ، مـع أن الـدليل مُقـدم علـى المطلوب في التصور بالضرورة ؟ بل الواجب أولاً إثبـات الوجـود بدليلـه ، على ما سيأتي شرحه ، ثم إثبات سائر الصفات بأدلتها .

وأما الثالث : فبأنها مُتخالفات ، والمُتخالف مـن حيـث أنـه مُتخـالف ، لا يدل على الآخر ؛ نعم ، إذا كان أحدهما أثراً للآخر يدل عليه ، من حيث أنـه أثر له ، فإن الأثر يدل على مُؤثره ، لكنه بعد إثبات الوجـود ، بـل الوجـوب أولاً ، ثم إثبات سائر الصفات هذه حال الصُغرى .

وأما الكُبرى : وهي المُدرك لصفاته مُدرك لذاتـه ، فهـي أشـد منعـاً مـن الصُغرى ، لأن دليلها وهو قوله : الصفة قد تنهـي إلـى الـذات ، لا يخلـو مـن أن يكون إما إستقراءً ، أو تمثيلاً ، أو قياساً ، والكل باطل .

بيـان الأول : أن يُقـال : إنـا تصـفحنا واسـتقرئنا أفـراد الموجُـود ،

فوجدناها أن بعض صفاتها كفصولها وخواصها اللازمة الشاملة لها ، يدل عليها ويوصل بها إليها ، فنحكم على كل موجُود أنه كذلك ، ثم نجعل هذه كُبرى .

ونقول : البارئ تعالى موجُود ، وكل موجُود يصح تعريفه ببعض صفاته ، بحُكم الاستقراء ، ينتج أن البارئ تعالى يصح تعريفه ببعض صفاته ، وهو المطلوب ، وفيه أن هذا الاستقراء ، إن كان ناقصاً فلا يفيد اليقين ، فلا يجدي في المقام ـ كما مر أنفاً ـ وإن كان تاماً وهو المُسمى بالقياس المُقسم ، فهو وإن كان مما يفيد اليقين ، إلاّ أن دُون إثباته خرط القتاد ؛ فإن من الإفراد البارئ تعالى ، وجواز تعريفه عين المسألة ، وأول الكل ؛ بل قيل : بعدم جواز تعريف المُجردات المُمكنة ، كالعقل ، وهو الحق ، كما سيأتيك بيانه إن شاء الله تعالى .

فكيف به (تعالى شأنه) من أن يُحاط به عِلماً ، وهو أبسط البسائط ، والمُجرد من كل وجه .

وبيان الثاني : أعني : كونه تمثيلاً ؛ وفي إصطلاح الفقهاء : قياساً ؛ وبعبارة أخرى : كما في كلام بعض : اعتبار الغائب على الشاهد ، بأن يُقال : أن الموجُود على قسمين : واجب ومُمكن ؛ والمُمكن يصح تعريفه ببعض صفاته ، فكذا الواجب بجامعيه الوجود .

فيُقال : الواجب يصح تعريفه ، لأن المُمكن يصح تعريفه ، لأنهما موجُودان ، وهذا أبرد وأهون من الأول ، فإن الجامع مُطلقاً لا ينفع في المقام ، إذا لم يكن علة لوجود الحُكم في الأصل ، كالإسكار في الخمر ، ومن الواضح أن الوجُود في المُمكن ، الذي هو الأصل ، ليس علة لصحة

تعريفه ، بل العلة تركيبه من الأجزاء الذهنية ، كما مر إجمالاً ، وسيأتي تفصيلاً إن شاء الله تعالى .

ولذا ــ قيل كما سمعت : بعدم جواز تعريف المُجردات ، إلاّ برسوم ناقصة ؛ ولو قطعنا النظر عن ذلك كله ، فهو لا يفيد العِلم المطلوب في المقام .

وأما الثالث : وهو كونه قياساً ، فلا شرح له هنا ، لأن المطلوب ، وهو المُدرك لصفاته مُدرك لذاته ، غير مذكور في الدليل ، لا بمادته وهيئته ، حتى يكون قياساً إستثنائياً وهو ظاهر ؛ ولا بمادته فقط حتى يكون إقترانياً ، لأن موضوع المطلوب مُدرك لصفاته ، ومحمُولهُ مُدرك لذاته ، وموضوع الدليل الصفة ، ومحمُوله : تنهي إلى الذات ، وليس شيء من حدي المطلوب ، بشيء من حدي الدليل ، فتأمل وتدبر .

ويحتمل أن يكون المطلوب تصديقاً آخر ، وهو : أن صفاته توصل إلى ذاته ، أو ذاته توصل إليها صفاته ؛ بُناءً على ما تقرر في النحو ، من أن المفعُول به ، وما في حُكمه في المعنى : مُبتدأ ؛ ولذا لم يذكر ابن مالك المفعولية من علامات الاسم ، واكتفى عنها بذكر المُسند إليه ، حيث قال :

بالجر والتنوين والنداء وآل ومُسند للاسم تمييز حصل

والمُراد بقوله : مُسند : الإسناد إليه ــ كما ذكره بعض الشارحين ــ فيكون المفعول ، أي : المُسند ، بمعنى المصدر ، أي : الإسناد إليه ، أو يبقى على حاله ؛ ويكون المُراد بقوله : مُسند ، أي : أنه بإنضمام المُسند إليه ، حتى يكون الاسم مُسنداً إليه ، وكيف كان ؟ فاكتفى بذكر المُسند إليه

عن ذكر المفعول به ، وذلك لأن قولك : ضربت زيداً ؛ في قوة قولك : زيد مضروب ؛ وقولك : ضربته في الدار ؛ في قوة قولك : الدار مضروب فيها ، وهكذا .

فالذات والصفة ، وإن لم تكونا موضوعين في كلامه ، ولكنهما في معنى الموضوع ، ودليله : أن الصفة توصل إلى الذات ، أو أن الذات توصل إليها الصفة ، المُستفاد من قوله : { إذ للذات قد تنهى الصفه } ، ويكون ذِكر : { خلق العقول } ، لا دخل له في المطلوب ، ولا الدليل ؛ بل إنما جيء به لبيان عظم شأن المطلوب ، حيث أنه جعل علة غائية لخلق العقل ، الذي هو أشرف المُمكنات ، فيصير حاصل كلامه : أن صفاته توصل إلى ذاته ، أو أن ذاته توصل إليها صفاته ، لأن الصفة توصل إلى الذات ، أو لأن الذات توصل إليها الصفة .

ولا يتوهم أن المُدعي حينئذ عين الدليل ، وهو مُصادرة غير جائزة في الإستدلال ، فإن المُصادرة في التصديقات ، نظير الدور في التصورات ، فعليها ما عليه ، لأن المطلوب خاص لخصوصية موضوعه ومحموله ، والدليل عام لعمومية موضوعه ومحموله ، أو الأول : مُقيد لتقيد موضوعه ومحموله ؛ والثاني : مُطلق لإطلاق موضوعه ومحموله ، والخاص والمُقيد غير العام والمُطلق ، إلاّ أنه حيث لم يكن الدليل المذكور على هيئة القياسات المنطقية ، فلابُد إذن من أعمال التحليل .

وبعد التحليل على ما عرفته قبيل هذا ، يصير حاصل الإستدلال هكذا : صفاته تعالى صفة ، أي : فرد من أفراد الصفة ، ومن جُملة مُطلق الصفة ، ومُطلق الصفة توصل إلى الذات ، أو أن ذاته تعالى ذات ، أي : من أفراد

الذوات ، ومن جُملة مُطلق الذات ، ومُطلق الذات توصل إليه الصفة ، فينتج من الشكل الأول بالضرورة ، أن صفاته توصل إلى الذات ، أو ذاته توصل إليها الصفة ، وهو المطلوب .

أما الصُغرى فظاهرة : فإن صفاته بالضرورة صفات لا إعيان ، أو ذاته بالضرورة ، ذات لا صفة ؛ وفيه : أن قولك : صفاته صفات ، ومن جُملة مُطلق الصفات ، أو ذاته ذات ، ومن جُملة مُطلق الذوات ، إن أريد منه أنه يصدق على الأولى مفهُوم الصفة ؛ وعلى الثانية مفهُوم الذات ، فمُسلم ، لكنه غير مُفيد ، لأن المُعرف حقيقة أجزاء المُعرف ، كالجنس ، والفصل ، لا صرف مفهومها العرضي ؛ وأن أريد أن حقيقة صفاته ، أو حقيقة ذاته ، كحقيقة صفات أو ذات غيره ، فهو أول الكلام ، بل ممنوع بالضرورة .

وأما الكُبرى ، وهي قوله : الصفة توصل إلى الذات ، فإثباتها إما بالإستقراء ، وقد عرفت حاله ؛ وإما بالتمثيل ، بأن يُقال : الصفة لها فردان : صفة الواجب ، وصفة المُمكن ؛ والثانية توصل إلى الذات ، فكذا الأولى بجامع الصفتية ، وفيه ما فيه ، لأن الصفة وإن كانت جامعة ، إلاّ أنها ليست علة للإيصال ، الذي هو الحُكم ، ولو سلم ، فلا يفيد العِلم المطلوب في المقام هذا ، مُضافاً إلى أن قوله : الصفة قد تنهى إلى الذات ، الذي هو كُبرى القياس ، أن قلنا : بأنَّ { قد } تفيد التقليل ، كما هو الغالب في معناها ، إذا دخلت على المُضارع .

وقلنا : بأن التقليل راجع إلى مُتعلقه الذي هو الصفة ، لا إلى زمان وقوع الإنهاء والإيصال ، لأنه لا معنى مُحصل له ؛ فيصير المعنى : أن

بعض الصفة توصل إلى الذات ، أو أن بعض الذات توصل إليه الصفة ، تكون الكُبرى جُزئية ، لا تنتج في الشكل الأول ، وإن لم نقل به ، فالصفة مُفرد محلي باللام ، وهو لا يفيد العموم ، كما تقرر في عِلم أصول الفقه .

فالقضية إذن مُهملة ، وهي في حُكم الجُزئية ، فلا تصلح لكبروية الشكل الأول .

ولو قلنا : بأنَّ { قد } للتحقيق ـ على زعم بعض ـ فإنها لتحقيق الحُكم حينئذ ، لا لتعميم أفراد الموضوع ، حتى تصلح لكُبرى الشكل الأول .

ولو قطعنا النظر عن ذلك كله ، وقلنا : بأنها قضية كُلية ، فإن كان معناها : أن كل صفة توصل إلى كل ذات ، فكذبها غني عن البيان ؛ ضرورة أن الناهق ـ مثلاً ـ لا توصل إلى الإنسان ، ولا الناطق إلى الحمار ، فإن الفصول القريبة والخواص لا تصدق ، إلاَّ على ما هي فصل وخاصة له .

وكذا إن أريد أن كل صفة توصل إلى ذاتها الموصوفة لها ، فإن الأعراض العامة ـ سيما المُفارقة ـ الغير الدائمة ، بل الدائمة ، بل اللازمة الغير البينة ، بل والبينة بقسميه ، لا تصلح لأن يكون مُعرفات لها ، لإشتراط مُساواة المُعرف ، والمُعرف ـ كما عرفت ـ من أن المقصود من التعريف : إما معرفة كنه المُعرف ، كما في الحد التام ، أو التميز عما عداه ، كما في غيره ؛ والعرض العام لا يفيد شيئاً منهما ، وهذا هو الذي قرع سمعك ، من أن المُعرف يجب أن يكون جامعاً ، ومانعاً ، ومُطرداً ، ومُنعكساً .

نعم ، إذا إجتمع أمور ، كان كل منها عرضاً عاماً ، لكن المجموع يخص المُعرف ، كتعريف الإنسان : بماشٍ ، ومُستقيم القامة ؛ والخفاش : بطائر ولود ؛ كان جائزاً ، ولكنه خارج عن محل النزاع ، لأنه (ح) خاصة مُركبة ؛ هذا بيان النقض على ما وصل إليه فهمي القاصر .

وأما المُعارضة ، فبيانها : أن تعريف حقيقة الشيء ، إما أن يكون بنفس الحقيقة تلك ، أو بشيء من أجزائها ، أو بأمر خارج عنها ، أو بما يتركبِ من الداخل والخارج .

أما تعريفها بنفسها ، فهو مُحال ، لأن المُعرف معلوم قبل المُعرف ، فلو عرف الشيء بنفسه ، لزم أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً ، وهو مُحال .

وأما تعريفها بالأمور الداخلة ، ففي حقِ البسائط الوجُودية ، سيما ما هو أبسط من كل بسيط مُحال ؛ وقد تقدم ما يدل على بساطة الواجب تعالى وتجرده .

ونزيد هنا : أن كل مُركب مُحتاج إلى كل واحد من أجزائه وهو غيره ، والمُحتاج إلى الغير ، وإن كان ذلك الغير جُزئه مُمكن ، فكل مُركب مُمكن ، فما ليس بمُمكن ، يستحيل أن يكون مُركباً ، فالواجب ليس بمُركب ؛ وأيضاً بُناءً على أنه تعالى حقيقة الوجُود ، وحقيقته الوجود ، على ما ذهب إليه جمع من المُحققين .

يُقال : أن الوجود لا جنس له ، ولا فصل ، لأنهما معانٍ كُلية ، يتركب منهما المهيات الوجُودية ، والوجُود غيرُ المهية ، فليس فيه تركيب عقلي ؛ وما ليس فيه تركيب عقلي ، لا يكون فيه تركيب خارجي من مادة

وصورة ؛ فإن الجنس والفصل في المُركبات الخارجية ، مأخُوذان منهما ومُتحدان معهما ، الجنس بالمادة ، والفصل بالصورة ؛ وإذا لم يكن الشيء مُركباً ، إستحال تعريفه بالأمور الداخلة ؛ فإذا بطل القسمان ، بل الأقسام الثلاثة ، ثبت أنه لا يمكن تعريف حقيقة واجب الوجود ، إلاَّ بلوازمه وآثاره ، وسيأتيك بيانه .

وأوضح من ذلك ، أن يُقال : أن كل ما هو معلوم بشيء آخر غير ذاته ، أي : بصورة أخرى مساوية له في الحقيقة ، يلزم أن يكون له مهية كُلية مُشتركة بينه وبين مثاله المساوي له ، وإلاَّ لم يكن تلك الصورة علماً به ؛ وكل ما له مهية غير الوجود الصرف المُتأكد ، فهو معلول مُفتقر في وجوده إلى جاعل يجعله موجُوداً ، فلا يكون إلهاً حقاً ؛ فالإله الحق ما لا يُدرك بشيء ، و ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (1) ، وإن حاولت كشف القناع عن هذا الجمال ، ورفع الحجاب عن وجه هذا الإجمال ، وتحقيق الحال في دفع هذا الإشكال ، فاستمع لما يُقال ، من ذِكر تتمة الرواية الماضية .

قال له ، أي : لأبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) ، السائل المُتقدم ذِكره : فما هو ؟ فقال أبو عبد الله : هو الرب ، وهو المعبود ، وهو الله ، وليس قولي : الله ، إثبات هذه الحروف : (ألف ، ولام ، وهاء ، ولا راء ، ولا باء) ، ولكن ارجع إلى معنى : وشيء خالق الأشياء وصانعها ، ونعت هذه الحروف ، وهو المعنى ، سُميً به : الله ، والرَّحمَن ، والرَّحِيم ، والعزيز ، وأشباه ذلك من أسمائه ، وهو المعبود (عزّ وجلّ) .

---

(1) سورة الشورى : 11 .

الشرح : لما ذكر أولاً في جواب السائل ، الذي قال : ما هو ؟ أنه شيء بخلاف الأشياء كلها ، ثم ذكر في جواب شكه الذي أورده ، من أن كونه سميعاً بصيراً ، يُناقض كونه مُخالفاً لما سواه ، إذ لا صفة فيه زائدة على ذاته ، بل مرجعها كلها إلى الذات الأحدية ، التي تخالف سائر الأشياء .

فعاد السائل إلى سؤاله الأول ، بزيادة إقتراح ، بقوله : فما هو ؟ أي : إذا تفردت ذاته عن سائر الأشياء ، بحيث لا يُشاركه شيء ، لا في الذات ، ولا في الصفات ، فما هو ؟ بأي شيء يعرف ذاته ؟

فإن التعريف : إما أن يكون بالحدود ، أو بالرسوم ، وإذ ليس بذي أجزاء ، فلا حد له ، وإذ ليست له صفة لازمة ، ولا خاصة زائدة ، فلا رسم ، وهذا بعينه سؤال فرعون لمُوسَى (عليه السلام) ، حين قال : ﴿ وما رب العالمين ﴾ [1] .

والجواب : أن التعريف غير مُنحصر في هذين الوجهين ، بل قد يعرف الشيء بآثاره وأفعاله ، كما في القوى ، حيث تعرف بأفاعيلها ، وهو المُراد من قوله تعالى ، حكاية عن قول الكليم ، في جواب فرعون : ﴿ رب السماوات والأرض وما بينهما ﴾ [2] .

فقوله (عليه السلام) : هو الرب ، وهو المعبود ، وهو الله ، إشارة إلى هذا البيان الذي ذكرناه ، فإنا إذا رأينا المربُوبين ، عَلِمنا أن لها رباً ؛ وإذا نظرنا إلى العِباد ، عَلِمنا أن لها معبُوداً خالقاً ؛ وإذا أبصرنا وله الأشياء

(١) سورة الشعراء : ٢٣ .
(٢) سورة الشعراء : ٢٤ .

وتضرعها وتوجهها نحو الغاية المطلوبة ، عَلِمنا أن لها إلهاً ، فنعرف أن في الوجُود رباً معبوداً ، وإلهاً قيوماً .

ثم اعلم ، أن كثيراً من الأوهام العامية ، يذهب إلى أن قولنا : زيد إنسان ، المُراد به : حمل لفظ الإنسان على زيد ، وإذا أريد التنبيه على اسمه ، يُقال : هذا زيد ، فيتوهم أنه عين اسمه ، حتى أن كثيراً من المُتكلمين وقع بينهم الإختلاف ، في أن الاسم هو عين المُسمى ، أو غيره ، ومنشأ غلطهم ما ذكرت من مثل قولنا : زيد إنسان ، وهذا زيد ، والثاني مؤل بأن هذا مُسمى بلفظ زيد ، فلا حمل فيه إلاَّ في المعنى .

فأشار (عليه السلام) ، إلى تحقيق الأمر في هذا المقام ، لئلا يلزم إتحاده تعالى بالحروف ، وينقدح التوحيد المُوجب لكونه مُجرد الذات ، عن مُشاركة الغير بأنه ليس المُراد من قولي : الله ، أو الرب ، إثبات هذه الحروف ، ولكن المرجع فيه إلى المعنى ؛ والمرجع في حمل المعنى ، الإشارة إلى شيء .

ومعنى : هو خالق الأشياء وصانعها ، وإلى نعت هذه الحروف بإزائها وهو المعني ، أي : ذلك هو معنى هذه الحروف ، سُميَّ بذلك ذات الله ، كما سُميَّ بـ : الرَّحمَن ، والرَّحِيم ، والعزيز ، ونظائر ذلك من أسمائه الحُسنى ، وصفاته العُليا .

فقوله : الله ، أقيم مقام المفعول الأول ليُسمى ؛ وقوله : الرَّحمَن ، وما عُطف عليه ، مُبتدأ خبره ؛ قوله : من أسمائه وهو المعبُود ، أي : ذاته المُسمى باسم الله ، وسائر الأسماء هو : (جل جلاله وعز) دُون الأسماء ؛ قال له السائل : فإنا لم نجد موهُوماً إلاَّ مخلوقاً .

قال أبو عبد الله : لو كان ذلك كما تقول ، لكان التوحيد عنا مُرتفعاً ، لأنا لم نكلف غير موهوم ، ولكنا نقول : كل موهُوم بالحواس مُدرك به ، تحده الحواس وتمثله ، فهو مخلوق ، إذ كان النفي هو الإبطال والعدم .

والجهة الثانية : التشبيه ، إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف ، فلم يكن بُد من إثبات الصانع لوجود المصنوعين ، والإضطرار إليهم أنهم مصنوعون ، وأن صانعهم غيرهم ، وليس مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب والتأليف ، وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا ، وتنقلهم من صغر إلى كبر ، وسواد إلى بياض ، وقوة إلى ضعف ، وأحوال موجُودة ، لا حاجة بنا إلى تفسيرها ، لبيانها ووجودها .

الشرح : لما أدَّىَ كلامه (عليه السلام) ، في تنزيهه تعالى عن المثل والشبه ، إلى أن ذاته تعالى شيء ينعت بأسماء ، ونعوت ألفاظها ومعانيها خارجة عن ذاته ، إلاّ أن معانيها مفهومات ذهنية وهمية ، يعرف بها ذاته تعالى : كالمعبُود ، والرَّحمَن ، والرَّحِيم ، وغيرها ؛ فرجع السائل مُعترضاً مُستشكلاً ، فقال : فإنا لم نجد موهُوماً إلاّ مخلوقاً ، أي : كل ما نتوهمه أو نتصوره فهو مخلوق ، فيكف يعرف ويُوصف خالق الأشياء .

فأجاب (عليه السلام) ، عن ذلك أولاً ، بوجه النقض : بأنه لو لم نتوهم ذاته بهذه المعاني الوهمية ، ولم نعرفه بهذه المفهُومات الذهنية ، لكان التوحيد مُرتفعاً عنا ، إذ لا نقدر ولا نستطيع في توحيده وتعريفه إلاّ بوسيلة هذه المعاني الوهمية .

وثانياً ، بوجه الحل ، وهو : أنا وإن لم نعرف ذاته ، إلاّ على سبيل

التوهم ، وبوسيلة المعاني المُشتركة الكُلية ، ولكنا كُنا مع ذلك نرجع ونلتفت إلى تلك المعاني ، التي كانت عنوانات ومرائي ، بها عرفنا ذاته ، فنحكُم عليها بأن كل موهُوم بإحدى القوى والحواس ، ظاهرية كانت أم باطنية ، وكل مُدرك لنا بأحد المشاعر ، صورة كانت أو معنى ، فهو محدُود مُتمثل ، تحده الحواس ، وتمثله الأفكار ، وكل ما هو كذلك فهو مخلوق مثلنا ، مصنوع بفكرنا ، وخالق الأشياء مُنزه عنه وعن معرفتنا أيضاً ، التي تحصل بهذه الأمور ، فنعرف ذاته بأنا لا نعرف ذاته ، وهذه غاية معرفتنا بذاته ، إذ ما لا سبب له لا يمكن العِلم به ، إلاَّ بمُشاهدة صريح ذاته ، أو من جهة أثاره وأفعاله ، لكن العِلم الذي هو من جهتها ، لا يعرف به حقيقة ذاته ، بل يعرف كونه مُبدءاً لتلك الآثار والأفعال ، أو صانعاً ، أو نحو ذلك من المعاني الإضافية الخارجية ، ومع ذلك يحصل الجزم بكونه موجُوداً ، وكونه على صفة كذا وكذا ، مما يليق من النعوت الكمالية .

وقوله : إذ كان النفي هو الإبطال والعدم ؛ أراد به إثبات الحُكم الكُلي الذي ذكره ، وهو : أن كل موهُوم أو مُدرك ، فهو مخلوق ، أي : موجُود ، لأن لا يُرد عليه النقض ، بأنا نتصور أموراً لا وجود لها أصلاً ، كاللا موجُود ، واللا شيء ، ونحوهما ؛ فأشار إلى دفعه بأن هذه الأمور من حيث تمثلها في الوهم موجُودة مخلوقة ، والنفي المحض بما هو نفي بطلان محض ، وعدم صرف لا حصول له أصلاً .

وقوله : والجهة الثانية : التشبيه ، أراد به وجهاً آخر لكل ما يُدرك بالحواس ، ويتمثل في كونه مخلوقاً ومصنوعاً ، وهو كونه ذا مثل

وشبه ، والتشبيه صفة المخلوق المُستلزم للتركيب والتأليف ، إذ كل ما يشبه شيئاً ، فله شيء يُشارك به الآخر ، وله شيء آخر يمتاز به عنه ، فيكون مُركباً ، وكل مُركب مخلوق ، وكل مخلوق فله خالق ، فلابُد أن ينتهي المخلوقات إلى خالق لا شبه له .

ولذا ــ قال : فلم يكن بُد من إثبات الصانع ، لوجُود المصنوعين ، والإضطرار المُتأدي إليهم أنهم مصنوعون ، لأن كل مُركب مصنوع ، وأن صانعهم غيرهم ، لضرُورة تحقق المُغايرة بين الصانع والمصنوع ، ثم لا يكفي مُجرد المُغايرة ، ولو بوجه دُون وجه ، لإستلزام التركيب في الصانع من هذين الوجهين ، فيحتاج لتركبه إلى صانع آخر .

ولذا ــ قال : وليس مثلهم ، ولو بوجه شبيهاً بهم في ذلك ، فيلزم التركيب المُوجب للإحتياج إلى الغير .

ثم زاد في البيان ، إستظهاراً بذكر نقائص المخلوقات من الحدوث ، والإنفعالات ، والتغير في الأحوال ، والإعلام ، والملكات ، ليدل دلالة واضحة على أن صانعها ومُبدعها مُتعال عن المثل والشبه ، فثبت وتحقق أن للإنسان سبيلاً إلى معرفة خالق الأشياء ، بوسيلة معانٍ إدراكية ، يثبت بها الصانع وصفاته ، ثم يعلم أنه وراء ما يتصوره ويُدركه ، ويُنزهه به .

قال له السائل : فقد حددته ، إذ أثبت وجُوده ؟

فقال أبو عبد الله : لم أحده ، ولكني أثبته ، إذ لم يكن بين النفي والإثبات منزلة .

قال له السائل : فله أنية ومائية ؟

قال أبو عبد الله : نعم ، لا يثبت الشيء إلاّ بأنية ومائية .

قال له السائل : فله كيفية ؟

قال أبو عبد الله : لا ، لأن الكيفية جهة الصفة والإحاطة ، ولكن لابُد من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه ، لأن من نفاه فقد أنكره ، ودفع رُبُوبيته وأبطله ؛ ومن شبهه بغيره ، فقد أثبته بصفة المخلوقين والمصنوعين ، الذين لا يستحقون الرُبُوبية ؛ ولكن لابُد من إثبات أن له كيفية لا يستحقها غيره ، ولا يُشارك فيها ، ولا يعلمها غيره .

قال له السائل : فيُعاني الأشياءِ بنفسه ؟

قال أبو عبد الله : هو أجلَّ من أن يُعاني الأشياء بمُباشرة ومُعالجة ، لأن ذلك صفة المخلوق ، الذي لا تجيء الأشياء له إلاّ بالمُباشرة والمُعالجة ، وهو تعالى نافذ الإرادة والمشيئة ، فعال لما يشاء .

الشرح : ثم رجع السائل ، وقال : فقد حددته إذا ثبت وجوده ، يعني : إنك إذا قلت أنه موجود ، والوجود مفهوم حاصل في الذهن ، وكل حاصل في الذهن فهو محدود ، فيلزم كونه محدوداً متصوراً ، بل مخلوقاً .

فأجاب (عليه السلام) ، بقوله : لم أحده ، ولكني أثبته ، إذ لم يكن بين النفي والإثبات منزلة ، ومعناه : أن إثبات الشيء بالمعنى العام أمر عقلي لا يقتضي تحديده ، فكثيراً ما يثبت الإنسان أموراً لم يتصور بعد حدودها ومهياتها : كالزمان ، والحركة ، والهيولي .

واعلم أن الوجود بالمعنى العام ، أمر عقلي متصور في الذهن ، مُشترك بين الموجودات ، زائد في التصور على المهيات .

وأما حقيقة الوجود الذي هو ذات الواجب (جل اسمه) ، فلا حد له ، ولا نظير ، ولا شبه ، ولا ند ، فلا يُعرف إلاَّ بتنزيهات ، وتقديسات ، وإضافات خارجة عنه ، فلا تنحو نحوه الأوهام والتصورات ، ولا ينتهي إليه البراهين والإستدلالات ، ولكن يُعرف بالبُرهان : أن مبدأ الموجودات ، وصانع المخلوقات موجود ، بالمعنى العام ثابت ، إذ لو لم يكن موجُوداً بهذا المعنى لكان معدُوماً ، إذ لا مخرج عنهما ، ويلزم من عدمه أن لا يكون في الوجُود شيء أصلاً ، واللازم باطل بالبديهة ، فكذا الملزوم ضرورة إفتقار الكل إليه .

ثم قال السائل : فله أنية ومائية ؟ يعني : إذا أثبت أن هذا المفهوم العام المُشترك المتصور في الذهن ، خارج عن وجوده ، فإذن له أنية مخصوصة ومائية ، غير مطلق الوجود هو بها هو .

فقال (عليه السلام) : نعم ، لا يُوجد الشيء إلاَّ بنحو خاص من الوجود والمائية ، لا بمجرد الأمر الأعم .

واعلم أن المهية له معنيان : أحدهما : بإزاء الوجود ، كما يُقال : وجود المُمكن زائد عن مهيته ؛ والمهية بهذا المعنى مما يعرضه العموم والإشتراك ، فليست له تعالى مهية بهذا المعنى ؛ وثانيهما : ما به الشيء هو هو ، وهذا يصح له تعالى .

ثم قال له السائل : فله كيفية ؟ وإنما سأل ذلك لما رأى في الشاهد أن كل ما له أنية ومهية فله كيفية .

فأجاب بنفي الكيفية عنه تعالى ، مُعللاً بأنها صفة مُقررة كمالية ، زائدة على ذات ما إتصف بها ؛ والبارئ (جلت كبرياؤه) ، مُستغن بذاته

عن كمال زائد ، ووصف الكيفية بالإحاطة ، لأنها مما يغشى الذات الموصوفة بها ، كالبياض للجسم ، والنور للأرض ، والعِلم للنفس .

قوله (عليه السلام) : ولكن لابُد من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه ؛ اعلم أن كثيراً من الناس ، لما سمعوا وتفطنوا ، بأن ليس لله (سبحانه وتعالى) ، صفة كمالية زائدة على الذات ، زعموا أن ليس الأول تعالى عَالِماً ، وقادراً ، وحياً ، ومُريداً ، وغير ذلك من صفاته الحقيقية بحسب الحقيقة ، بل على وجه المَجاز ، بمعنى : أن ذاته تعالى بلا صفة ، مما يترتب عليه ما يترتب على صاحب هذه الصفات ، فأطلقت عليه هذه الصفات والأسماء ، فهو عَالِم لأنه ينكشف على ذاته بذاته حقائق الأشياء ، وكذا في القدرة وغيرها .

وزعموا أن مفهومات هذه الصفات مُتغايرة ، وذاته بسيطة صرفة ، فلو صدقت عليه هذه المفهومات المُتغايرة ، يلزم الكثرة في ذاته ، وهو مُحال ، فإذن ليس هو تعالى ، مما ثبت في حقه ، أو صدق عليه بالذات معاني هذه الصفات ، بل ذاته تنوب مناب كل منها ، وكل مُتصف بها .

وكذا زعموا في أصل صفة الوجود ، ومفهوم الوجود أيضاً ، حتى انهم قالوا : أن معنى كونه موجوداً ، ليس إلاّ أنه يترتب عليه الآثار ، دون أن يصدق على ذاته مفهوم الوجود والموجود ، وهذه مُغالطة نشأت من الخلط بين تغاير الحيثيات الوجودية ، وبين تغاير المفهومات الموجودة بوجود واحد بسيط صرف ، فوقعوا في مثل هذا التعطيل المحض ، فإن الشيء إذا لم يكن موجوداً بهذا المعنى العام ، كان معدوماً ، وإذا لم يكن عالماً ، كان لا عالماً ، مع أن كثرة صدق المعاني والمفهُومات ، قد لا

يُوجب مُطلقاً تركيباً ، لا في الذات ولا في حيثية الذات ، وعسى أن يأتيك زيادة توضيح لذلك في مقامه ـ إن شاء الله تعالى ـ إذا عرفت هذا .

فنقول : لما نفي (عليه السلام) جهة الكيفية ، والصفة الزائدة عنه ، وعلم أن هاهنا مزلة الأقدام ، ومغلطة الأوهام ، فأشار بقوله ، ولكن لابُد من الخروج منه ، أي : من نفي الكيفية الزائدة عن جهة التعطيل ، وهو نفي الصفات بالكلية ، والوقوع في طرف سلوب هذه الأوصاف الإلهية ونقائصها ، وعن جهة التشبيه ، وهو جعل صفاته كصفات المخلوقين ، لأن من نفي عنه معاني الصفات ، فقد أنكر وجود ذاته ، وعِلمه ، وقدرته ، وإرادته ، وسمعه ، وبصره ، ودفع رُبُوبيته ، وكونه رباً مُبدعاً ، صانعاً ، قيوماً ، إلهاً خالقاً ، رازقاً ، ومن شبهه بغيره ، بأن زعم أن وجوده كوجود غيره ، وعِلمهُ كعِلمهُ ، فقد أثبته بصفة المخلوقين ، الذين لا يستحقون الربوبية ، ولا من شأنهم وشأن مهيتهم وجنسهم القريب ، ولا البعيد ، لأن كل ما له مهية غير حقيقة الوجود ، فهو محتاج إلى غيره ، فلا يستحق الربوبية أصلاً ، ولكن لابُد أن يثبت له عِلم لا يُماثل شيئاً من العُلوم ، وله قوة وقدرة لا يساوي شيئاً من القوى والقدر ، وهكذا في سائر الصفات الوجودية .

وهذا هو المُراد من قوله : له كيفية لا يستحقها غيره ، وإلاَّ فليس شيء من صفاته من مقولة الكيف ، التي هي من الأجناس ، حتى يلزم أن تكون صفته التي هي عين ذاته ، مهية مُركبة من جنس وفصل ، فيكون ذاته مُركبة ، وإن أردت تحقيق هذا المقام .

فاعلم : أن الصفات على ضربين : ضرب منها صفات للموجُود ، بما

هو موجود ، فيعم الواجب ، والمُمكن ، والمُجرد ، والمُجسم ، ولا يلزم الموصوف بها أن يكون طبيعياً ، أو تعليمياً ، وهي : كالعِلم ، والقدرة ، والإرادة ، ونحوها ؛ وضرب آخر ليس كذلك ، بل يشترط في ثبوته لشيء ، أن يكون ذلك الشيء موجُوداً خاصاً مُقيداً ، بكونه طبيعياً ذا طبيعة مُتغيرة ، أو تعليمياً ذا كمية ، فالأول : كاللون ، والطعم ، والرائحة ، والصوت ، والحرارة ، والبرُودة ، وأشباهها ؛ والثاني : كالكروية ، والتربيع ، والإستدارة ، والتسطيح ، والإستقامة ، والجذر ، والصمم ، ونظائرها .

فالتي من الصفات : تكون من الضرب الأول ، فحالها بعينها حال الوجود ، في أن التفاوت بين أقسامها بالشدة ، والضعف ، والكمال ، والنقص ، والتقدم ، والتأخر ، والأولوية ، وعدمها ، وهي كلها ، والوجود أينما تحققت ذات واحدة ، موجُودة بوجُود واحد ، لا إختلاف بينها بأنفسها ، ولا بينها وبين وجودها ، إلاّ بإعتبار تغاير المفهومات ، وإلاّ لكانت ألفاظها مُترادفة .

وقد عَلِمت أن تغاير المفهومات الكُلية ، لا يقدح كلياً ، في بساطة الذات الموصوفة بها ، فكما أن من الموجود ما هو موجود بالذات ، فمن العِلم ما هو عِلم وعَالِم بالذات ، بل هو صرف حقيقة العِلم ، فهو عِلم بكل معلوم ، ولو كان عِلماً ببعض الأشياء دُون بعض ، لم يكن صرف حقيقة العِلم ، وكذا من القدرة ما هو قدرة بالذات ، وهي صرف حقيقة القدرة التي لا أتم منها ، فيتعلق بكل مقدور .

وهكذا في سائر الصفات للوجود ، فلكل منها فرد بسيط ، لا مثل له ،

ولا شبه ، ولا ند ، ولا ضد ، ولا حد ، ولا بُرهان عليه ، لما علمت أن لكل منها حقيقة بسيطة ، لا مهية لها ، ولا جنس ، ولا فصل ، والتفاوت بالأشدية والأضعفية ، لا يقتضي أن يكون ما به الإختلاف أمراً غير ما به الإتفاق ، كما في الخطين الطويل والقصير ، فما به الفصل نفس ما به الإشتراك ، وهذه النقائص لهذه الأمور الوجودية ، أعني : الإمكان ، والمهية ، والمعلولية ، والتركيب ، إنما يلحق لأجل تصوراتها عن درجة الكمال الأتم ، كما حقق في مقامه ، ودرك هذه المقاصد ، يحتاج إلى ذهن لطيف ، وفهم ثاقب ، وغورناً فذ ، وبضاعة غير مُزجاة في الحِكمة ، نسأل الله أن يرزقنا إياها .

ثم لما ثبت وتبين ، أن ليس له تعالى أمر زائد ، أو حالة عارضة ، بل جميع ما له من الصفات الحقيقية ، ترجع إلى ذاته ، وأن عِلمه كذاته ، واجب الوجود بالذات ، وكذا قدرته ، وإرادته ، وسائر صفاته الكمالية ، ونعوته الجمالية ، كذاته ، واجب الوجود لذاتها ، وهذا ما قاله الإلهيون : من أن واجب الوجود بالذات ، واجب الوجود من جميع الجهات ، فالصادر عنه تعالى من الأفعال ، صادر عن حاق ذاته الأحدية ، لا بسبب قوة زائدة ، أو بتوسط حالة أخرى .

هذا ، ولكن هذا التحقيق مبني على مسألة أصالة الوجود ، وهي بعد في سنبلتها ، وعسى الله أن يشرح صدورنا بها ، على ما هي عليه ، إلاَّ أنه لا يضرنا في مسألتنا ، لعدم توقفها عليها ، وبما ذكرناه غني وكفاية إن شاء الله تعالى .

بعد إمعان النظر ، وإصلاح الفكر ، وتعميق الخبر ، وناهيك شاهداً لما

ذكرنا ، من أنه تعالى لا يمكن معرفته ، إلاّ بأفعاله ، وآثاره ، وأجوبة الأنبياء (عليهم السلام) ، الذين هم معادن العُلوم ، والحِكم ، وقادة الأمم ، عن خُصمائهم ، حين سُئلوا : عن ذاته ووصفه ، فلم يجيبوا بحد ، ولا بجُزء حد ، كالجواب بالفصل القريب ، بل عدلوا عن الوصف بالحد ، تاماً كان أو ناقصاً ، إلى الرسوم الناقصة ، وهي الوصف له بفعاله وآياته ، كما فعل مُوسى الكليم (على نبينا وعليه أفضل التحية والتسليم) ، حين سأله فرعون بقوله : ﴿ وما رب العالمين ﴾ [1] ، فلم يأت في الجواب بحد تام أو ناقص ، بل عدل عن ذلك تنبيهاً على أن لا مهية له ، ولا حد لذاته ، إلى قوله : ﴿ رب السماوات والأرض وما بينهما إن كُنتم مُوقنين ﴾ [2] ؛ فقال فرعون لمن حوله : ﴿ ألا تستمعون ﴾ [3] ، مُتعجباً من جوابه ، ومُنكراً له في محضر الجمع ، يعني : أنا أطلب منه المهية ، بإيراد كلمة ما ، وهو يُجيبني بالفاعلية والمُؤثرية ، وهو الجواب برسم ناقص بيان الأشكال .

إن تعريف المهية بخواصها ولوازمها ، لا يفيد الوقوف على تلك المهية ، كما إذا قلنا في شيء : أنه الذي يلزمه اللازم الفلاني ، فهذا المذكور ؛ إما أن يكون مُعرفاً لمُجرد كونه أمراً ، ما يلزمه ذلك اللازم ، أو لخصوص تلك المهية ، التي عرضت له هذه الملزومية .

فالأول مُحال ، لأن العِلم بأنه أمر ما ، يلزمه اللازم الفلاني ، الذي جعلناه كاشفاً ، فلو كان المكشوف هو هذا القدر ، يلزم تعريف الشيء

(١) سورة الشُعراء : ٢٣ .
(٢) سورة الشُعراء : ٢٤ .
(٣) سورة الشُعراء : ٢٥ .

بنفسه ، وكون الشيء كاشفاً لنفسه وهو مُحال .

وكذا الثاني : لأن العِلم بأنه أمر ما يلزمه ذلك اللازم ، لا يفيد العِلم بخصوصية تلك المهية الملزومة ، لأنه لا يمتنع عند العقل ، إشتراك المهيات المُختلفة في لوازم مُتساوية ؛ ثم أن اللوازم الوجودية ، قد تكون خفية ، وقد تكون جلية ، ولا يجوز التعريف باللوازم الخفية ، بل باللوازم الجلية ، والآيات المكشوفة ، وأظهر آثاره وآياته تعالى ، هو هذا الهيكل العظيم ، والعالم المحسوس : ﴿ السماوات والأرض وما بينهما ﴾ [1] ؛ فقد ثبت أنه لا جواب البتة للسائل ، عن حقيقته تعالى ، كفرعون حين قال : ﴿ وما رب العالمين ﴾ [2] ، إلاَّ بما قاله مُوسى (عليه السلام) : ﴿ رب السماوات والأرض وما بينهما إن كُنتم مُوقنين ﴾ [3] .

وفي قوله : ﴿ إن كُنتم مُوقنين ﴾ [3] ، إشعار بأنه إن كنتم مُوقنين بإسناد هذه الأجرام والمحسوسات إلى خالقها المُتعالي ، عن أن يكون جسماً أو جُسمانياً ، المُتنزه من أن يكون مُتغيراً محسوساً ، فاعرفوا أنه موجود ، لا يمكن تعريفه إلاَّ بما ذكرته .

ولما كان أظهر المخلوقات عندنا نفوسنا ، عدل مُوسى (عليه السلام) من الجواب الأول ، عن سُؤال فرعون حين أنكره إلى قوله : ﴿ ربكم ورب آبائكم الأولين ﴾ [4] ، أي : عدل عن التعريف بخالقية السماوات والأرض ، إلى التعريف بأنه خالق لكم ولأبائكم ، وذلك لأنه لا يمتنع أن يعتقد أحد ، أن السماوات والأرض واجبة لذواتها ، فهي غنية عن الخالق والمُؤثر

---

(١) سورة الشُعراء : ٢٤ .
(٢) سورة الشُعراء : ٢٣ .
(٣) سورة الشُعراء : ٢٤ .
(٤) سورة الشُعراء : ٢٦ .

كالدهرية ، ولكن لا يمكن لعاقل أن يعتقد في نفسه وفي آبائه ، أنهم واجبة الوجود لذاتها ، كيف والمُشاهدة دلت على أنهم وجدوا بعد العدم ، ثم عدموا بعد الوجود .

ثم لما كان غرض فرعون اللجاج والعناد ، لا الإستكشاف والإستعلام : ﴿ قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون ﴾ [(١)] ، إصراراً على ما كان عليه من قوله الأول ، يعني : أن مقصودي السؤال عن المهية والحقيقة ، وذكر الآثار لا يفيد المطلوب ، فهذا الذي يدعي الرسالة مجنون ، لا يفهم السؤال ، فضلاً عما يجيب عنه ، فقال مُوسى (عليه السلام) : ﴿ رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾ [(٢)] ، فعدل إلى طريق أوضح من الثاني ، وذلك لأنه أراد بالمشرق : طلوع الشمس وظهور النهار ؛ وأراد بالمغرب : غروب الشمس وزوال النهار .

وظاهر أن هذا التدبير المُستمر على الوجه العجيب ، لا يتم إلاّ بفعل مُدبر عليهم ، وهذا بعينه طريقة النبي النبيل إبراهيم الخليل (على نبينا وآله وعليه سلام الله الملك الجليل) ، مع نمرود المردود ، فإنه (عليه السلام) استدل أولاً بالإحياء والإماتة ، وهو الذي ذكره مُوسى (عليه السلام) ، بقوله : ﴿ ربكم ورب آبائكم الأولين ﴾ [(٣)] ، فأجابه نمرود بقوله : ﴿ أنا أحيي وأميت ﴾ [(٤)] ، فقال (عليه السلام) : ﴿ فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبُهت الذي كفر ﴾ [(٥)] ، وهو الذي ذكره مُوسى بقوله : ﴿ رب المشرق والمغرب ﴾ [(٦)] .

---

(١) سورة الشُعراء : ٢٧ .
(٢) سورة الشُعراء : ٢٨ .
(٣) سورة الشُعراء : ٢٦ .
(٤) سورة البقرة : ٢٥٨ .
(٥) سورة البقرة : ٢٥٨ .
(٦) سورة الشُعراء : ٢٨ .

وأما قوله : ﴿ إن كنتم تعقلون ﴾ [1] ، فكأنه (عليه السلام) قال : إن كنتم من العُقلاء ، عرفتم أنه لا جواب عن هذا السؤال ، إلاَّ بما ذكرته ، لإمتناع تعريف حقيقته تعالى ، إلاَّ بآثاره وأفعاله .

ولما أتم مُوسى حجته مع ذلك القول الخشن الذي دل عليه : ﴿ إن كُنتم تعقلون ﴾ [1] ، وعجز فرعون عن الحجاج ، عدل إلى التخويف والتهديد ، كما هو دأب المحجوج المبهوت ، بقوله : ﴿ لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين ﴾ [2] .

وإن إحتجت إلى شاهد آخر ، فانظر إلى كلامه تعالى في الفرقان ، الذي هُدىً وشفاءً لما في الصدور ، فكم ترى فيه من سورة تدل على وجوب النظر في آياته ، وكم من آية تهدي إلى لزوم التفكر في مصنوعاته ، وكم من سطر ترشد إلى حتم التدبر في كيفية خلقة مخلوقاته ، وكم من صفحة تجد فيها الإلزام للتصفح في أفعاله ، وكم ورقة تورقك تهديدها عن الغفلة عن آثاره ، ولم يذكر فيه اسم تحديد ، ولم يرسم فيه رسم ترسيم ، مع أنه : ﴿ ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلاَّ في كِتابٍ مُبينٍ ﴾ [3] .

فاعرف ذلك ، فإن فيه شفاء لداء العليل ، ورواء لظمأ الغليل ، والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل .

فاستشكل السائل وتوهم ، أنه يلزم عليه سبحانه ، أن يكون في فاعليته مُباشراً للأشياء ، فقال : فيُعاني الأشياء بنفسه ، أي : يُباشر

---

(١) سورة الشُعراء : ٢٨ .
(٢) سورة الشُعراء : ٢٩ .
(٣) سورة الأنعام : ٥٩ .

الأفعال بذاته ، من المُعاناة ، وهي : المُباشرة والمُقاساة .

فأجاب (عليه السلام) بقوله : هو أجل من أن يُعاني الأشياء بمُباشرة ، لأن ذاته سبحانه في غاية التقدس ، والتجرد عن مُخالطة الأجساد ، ومُلابسة المواد ، فكيف يُباشر ما ليس بجسم ولا جُسماني ، لما هو جسم وجُسماني .

وحيث أن السائل ، ما رأى من الفواعل في هذا العالم ، إلاّ وهو مُخالط لفعله الذي يصدر عنه بالذات ، قاس إليه فاعليته تعالى .

فنبه (عليه السلام) على فساد هذا القياس بقوله : لأن ذلك صفة المخلوق ، الذي لا يجيء الأشياء له ، إلاّ بالمُباشرة والمُعالجة ، ويحتمل أن تكون الصلة وما بعدها ، صفة إحترازية للمخلوق ، حتى تكون إشارة ، إلى أن من المخلوقات أيضاً ، ما ليس كذلك ، فكيف الواجب (جل ذِكره) .

ثم أشار إلى كيفية صدور الأشياء عنه من غير مُزاولة ومُقارنة ؛ فقال : وهو تعالى نافذ الأمر والمشيئة ، فعال لما يشاء ، بمعنى : أن صدور الأشياء عنه ، بمجرد مشيئته لها ، فنفس مشيئته وإرادته ، التي هي عين ذاته ، يصدر عنه عالمي الأمر والخلق :

أما عالم الأمر ، وهي : الكلمات الوجودية التامات كلها ، المُعبر عنها بقول : ﴿ كُن ﴾ (١) ، فصدورها عن نفس ذاته ومشيئته .

وأما عالم الخلق ، وهو : الأجرام والمقادير ولواحقها ، فصدورها بواسطة الأمر ، كما قال (تعالى) : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كُن فيكون ﴾ (١) .

---

(١) سورة يـس : ٨٢ .

قـــال :

يا من يقول برُؤية المولى الذي	قد جل عن أبصارنا المُتكلفه
مهلاً هُديت دع ألمُراء على الهوى	واخلع بهيمي الصفات المُتلفه
وألبس صفات مقدس ملكية	تكسى من الأنوار أسنى مُلحفه

الشرح :

قوله : { يا } : حرف موضوع لنداء البعيد ، أو ما في حُكمه ، كالنائم ، والساهي ، وقد يُنادى بها القريب ، لبعده رفعة ؛ وقيل : مُشترك بين القريب والبعيد ؛ وقيل : بينهما وبين المُتوسط ، وهي أكثر إستعمالاً من باقي أحرف النداء ، ولذا رتب عليه أمُور ، الأول : أنه لا يقدر حين الحذف سواه ؛ الثاني : أنه لا يُنادي اسم الله تعالى ، ولا المُستغاث ، ولا أيها وأيتها ، إلاَّ بها ؛ الثالث : أنه لا يُنادي المندوب إلاَّ بها ، أو بواو .

قوله : { من } : اسم موصول ، قد مضى شرحه ، وهو مُنادى لفظه ، ساكن لبنائه ، والأصل فيه السكون ، ومحله القريب ضم ، لأنه مُفرد مُعرف ، والمُنادى المُفرد المُعرف ، يُبنى على الضم ، نحو : يا زيدُ ، ومحله البعيد نصب بادعو مقدر لزوماً ، لإنابة حرف النداء عنه وجُملة .

قوله : { يقول } : وما يتعلق بها صلة من ، ويجوز يقول : بياء الغائب ، لأن الموصول بها اسم ظاهر ، وهو : إما غائب ، أو في حُكم الغائب ، وبتاء المُخاطب ، لأن المُنادي مُخاطب ، وهو مُضارع ؛ قال على وزن صان ، وعينه في الأصل واو ، فقلبت الفاء لتحركها وانفتاح ما قبلها ، ويأتي لمعانٍ ، إلاَّ أنه إذا عدى بالباء ، فبمعنى : حكم وأذعن ؛

يُقال : قال به ، أي : حكم به ؛ وإذا وليَّ إستفهاماً ، فبمعنى : ظن ؛ ويعمل أيضاً عمله ، فتدخل على الجُملة ، وتنصب المُبتدأ والخبر ، على أن يكونا مفعولين له ، نحو : أتقول زيداً قائماً ، أي : أتظن زيداً قائماً .

قوله : { برُؤية } : جار ومجرور مُتعلق به ، وهي مصدر : رأى ، يرى ، بمعنى : أبصر ؛ يتعدى إلى مفعول واحد ؛ وأما التي تتعدى إلى مفعولين ، فمصدره : الرُؤيا ، وهي : الرؤية في المنام ، نحو قوله تعالى ، حكاية عن يُوسف : ﴿ يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ﴾ (١) ؛ أو الرأي ، بمعنى : ألعِلم ، نحو : رأيت زيداً قائماً ، أي : عَلِمتهُ قائماً .

والسر في ذلك ، أن إدراك الجُملة عِبارة عن إدراك النسبة ، وهي من الأمور الإعتبارية ، التي ليس لها ما بإزاء في الخارج ، فلا يُدركها إلاَّ الوهم ، كما في الأولى ، أو العقل ، كما في الثانية ؛ وأما التي بمعنى أبصر : فلا تتعدى إلاَّ إلى مفعول واحد ، لأن إدراك البصر لا يتعلق إلاَّ بأمر جُزئي ، شخص بالتشخصات الخارجية ، قابل لتعلق شعاع البصر به ، أو إرتسامه في إنسان العين ، على إختلاف الرأيين ، في كيفية إحساس البصر مضاف إلى { المولى } .

قوله : { المولى } : هو مجرور بالإضافة تقديراً ، لأنه مقصور ، يقدر فيه الإعراب جميعاً ، رفعاً ، ونصباً ، وجراً ، لأن الألف لا تقبل الحركة بوجه ، ويأتي لمعاني كثيرة ، مذكورة في " القاموس " ، منها : المالك ، والرب ، والمُنعم ، والكل مُناسب للمقام ، سيما الوسط .

---

(١) سورة يُوسف : ٤ .

قوله : { الذي } : اسم موصول مُفرد مُذكر ، يُجمع على أولي من غير لفظه ، والذين : من لفظه ، رفعاً ، ونصباً ، وجراً ؛ وقال بعضهم : بالواو رفعاً ، نحو قول الشاعر :

نحن الذون صبحُوا الصباحا يوم النخيل غارة ملحاحا

نعت للمولى ، لأن الموصول في حُكم المُشتق ، باعتبار صلته .

قوله : { قد } : حرف تحقيق ، لدخوله على الماضي ، وهو : جلَّ .

قوله : { جلَّ } : هي فعل ماض مُضاعف ، كفرَّ ، يفرَّ ، أصلها : جلل ، فسكنت اللام الأولى للتخفيف ، وأدغمت في الثانية ، فصارت : جل ، وفاعلها ضمير مُستتر فيها جوازاً ، راجع إلى الموصول ، والجُملة صلة له ، ومعناها : عظم ، كما في " القاموس " .

قوله : { عن أبصارنا } : جار ومجرور مُتعلق بجل ، وهي جمع بصر مُحركة ، وهو حس العين الناظرة ، مُضافة إلى : نا ، وهو ضمير المُتكلم ، إذا كان معه غيره ، أو وحده ، تعظيماً يُستعمل مرفوعاً ، ومنصوباً ، ومجروراً ، قال ابن مالك :

للرفع والنصب وجر نا صلح كأمرر بنا فإننا نلنا المنح

قوله : { المُتكلفه } : نعت للإبصار ، وتأنيثها لجمعها وتعريفها ، لإضافتها إلى الضمير ، وهي اسم فاعل من تكلفته : إذا تجشمته ، مأخُوذة من الكُلفة ، أي : المشقة ؛ والظاهر أنها كِناية عن العاجزة ، لأن المشقة تلزم العجز ، فذكر الملزوم ، وأراد اللازم ، كما في قولك : زيد كثير

الرماد ، وطويل النجاد ، تريد بهما السخاوة ، وطول القامة ، وفيها أشعار إلى دليل إجمالي ، كما ذكرنا في مُكيفه ، فيحتمل تقدير مُضاف في إبصارنا ، أي : عن رؤية ، أو إدراك أبصارنا .

وحاصل المعنى : قد جلَّ الرب الخالق للأشياء ، القادر على كل شيء ، عن أن يُرى ويُدرك ، بأبصارنا العاجزة عن رُؤية أجفانها المُحيطة بها ، بسبب زيادة قربها منها .

ومن شرط الرُؤية عدم القرب المُفرط ، لإحتياجها إلى فصل الهواء بين الرائي والمرئي ، فكيف بمن هو أقرب من العين بالعين ، كما سيأتي لاحقاً في قول الناظم :

من لا يرى أجفانه أيرى الذي　　أدنى له من عينه إذ أزلفه

وفي الدُعاء : يا من هو أقرب إليَّ من حبل الوريد .

فيكون البيت تفصيلاً لهذا الإجمال ، أو يكون المعنى : قد جلَّ عن أن ترى وتدرك تلك الحضرة ، التي لا تصل إلى إدراكها العقول والأوهام ، لبُعد ساحتها بأبصارنا العاجزة ، التي تعجز عن رُؤية أجفانها المُحيطة بها ، القريبة منها ، وكلا الإعتبارين صحيحان ، كلٌّ في محله .

وقد ورد في الدُعاء : يا من علا في دنوه ، ودنى في علوه ؛ ويحتمل أن لا يقدر مُضاف ، ويكون المعنى : قد جلَّ المولى الذي لا يتناهى قدرته عن أبصارنا ، التي في غاية العجز ، بحيث لا تقدر الذب عن نفسها من بعُوضة ، أو شعرة من أجفانها ، أو غير ذلك ، مع لزوم المُناسبة بين الفاعل ومُنفعله ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

فكيف تؤثر فيه ، أو تتأثر منه ، مع غاية الفرقة بينهما ، على إختلاف الرأيين ، في كيفية إدراك البصر ، كما مرت إليه الإشارة .

قوله : { مهلاً } : نُصب على المصدرية ، بدل من اللفظ بالفعل ؛ ولذا يُقال في الإفراد ، والتثنية ، والجمع ، والتذكير ، والتأنيث ، يُقال : مهلاً يا زيد ، ويا هند ، ويا زيدان ، ويا زيدون ، لأن الفعل لا يُؤنث ، ولا يُثنى ، ولا يُجمع ؛ وأما قولك : أضربي ، وأضربا ، وأضربُواْ ، فالمُؤنث ، والمُثنى ، والجمع : هو ضمير الفاعل ، لا الفعل ، والمعنى : أمهل أيها القائل بالرُوية ، ولا تسرع في الكلام ، فإن فيه خطر عظيم ، وخطب جسيم .

قوله : { هُديت } : ماض مجهول ، وضمير المُخاطب : نائب عن الفاعل ، ولفظه خبر ، ومعناه : دُعاء ، أي : هداك الله إلى طريق الحق ، والصِراط المُستقيم ، لم يُسم فاعله ، تعظيماً وإجلالاً .

وقوله : { دع } : أمر من تدع ، ولم يستعمل له ماض ، فلا يُقال : ودع ، يدع ، وإنما حذف الفاء من يدع ، مع فتح العين ، ومن شرط حذفها كسرها ، كيعد ، لأنها في الأصل مكسور العين ، ففتح العين بعد حذف الواو ، كذا قال الجرجاني في " التصريف " ، ورد بقوله قبيل ذلك : فإذا أزيلت كسرة ما بعدها ، أعيدت الواو المحذوفة ، نحو : لم يوعد ، لزوال علة حذفها .

ويسهل الأمر ، أن قواعد الصرف والنحو ، نكات بعد الوقوع ، لا قواعد عقلية ، حتى لا ينخرم أبداً ؛ وقد ورد بعض أفعال آخر : كيطأ ،

ويسع ، ويقع ، ويضع ، محذوفة الواو ، مفتوحة العين ، فذكروا هذا التأويل ، لئلا تخرم قاعدتهم ، حتى أجروها في يذر ، مع أن عينها ليست حرف حلق .

وقالوا : أنها بمعنى : يدع ، فأجريت مجريها ، مع أن ترادف اللفظين ، لا يُوجب إجراء حُكم أحدهما على الآخر ، فافهم ، وهو معطوف على : مهلاً ، لأن معناه أمر ، لكن بحذف حرف العطف ، وهو كثير في الكلام ، فلا ضير فيه أو إستئناف .

قوله : { ألمراء } : مفعوله مصدر : مارى ، يُماري ، مُماراة ، ومُراء ، أي : جادل ؛ وألمُراء من المُحرمات ، التي قد ورد النهي عنه في أخبار كثيرة ، حتى لو كان المُرائي مُحقاً .

روى الغزالي في كِتابه المُسمى " إحياء العلوم " ، عن النبي (ﷺ) ، قال : قال (ﷺ) : " لا تمار أخاك ، ولا تمازحه ، ولا تواعده مواعد فتخلفه " ؛ وقال (ﷺ) : " ذروا ألمُراء ، فإنه لا تفهم حكمته ، ولا تؤمن فتنته " ؛ وقال (ﷺ) : " من ترك ألمُراء وهو مُحق ، بُنيَّ له بيت في أعلى الجنة ، ومن ترك ألمُراء وهو مُبطل ، بُنيَّ له بيت في ربض الجنة " .

وعن أم سلمة (رضي الله عنها) ، قالت : قال رسول الله (ﷺ) : " أن أول ما عهد إليَّ ربي ، ونهاني عنه ، بعد عبادة الأوثان ، وشُرب الخمر ، مُلاحاة الرجال " ؛ وقال أيضاً : " ما ضل قوم بعد أن هديهم الله ، إلاَّ أتوا الجدل " ؛ وقال أيضاً : " لا يستكمل عبد حقيقة الإيمان ، حتى يدع ألمُراء ، وإن كان مُحقاً " ، وذكر أخباراً كثيرة ، يطول الكلام بذكرها ،

فمن أرادها يطلبها هناك .

وقوله : { على الهوى } : ظرف مُستقر في موضع الحال ، مُتعلق براكباً محذوف ؛ و { على } : للإستعلاء المعنوي ، هذا إن جوزنا تعلق الظرف المُستقر بفعل خاص ، أي : راكباً على { الهوى } ، وإلاَّ فبمعنى : المُصاحبة ، نحو قوله تعالى : ﴿ وآتى المال على حُبه ﴾ [١] ، أي : مع حُبه ، وقوله تعالى : ﴿ وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ﴾ [٢] ، أي : مع ظلمهم .

والمعنى : أترك ألمُراء كائناً مع الهواء ، أي : مُصاحباً لها ، ومعناها : قال في " مجمع البحرين " : هوى النفس : ما تحبه وتميل إليه ، يُقال : هوي (بالكسر) يهوي ، هوى ، أي : أحب ؛ ومنه قوله تعالى : ﴿ تهوى أنفسكم ﴾ [٣] ؛ وقوله تعالى : ﴿ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ﴾ [٤] ، أي : ما تميل إليه نفسه .

والهوى : مصدر هوية ، أي : أحبه واشتهاه ، ثم سُميً به المهوي والمُشتهي ، محموداً أو مذمُوماً ، ثم غلب على غير المحمود ؛ وإذا قيل : فلان اتبع هَوَاهُ ، أريد ذمه ، سُميً بذلك : لأنه يهوى بصاحبه في الدُّنيا إلى كل داهية ، وفي الآخرة إلى الهاوية .

وقوله : { واخلع } : فعل أمر من الخلع ، بمعنى : النزع ، نحو قوله تعالى : ﴿ فاخلع نعليك ﴾ [٥] ؛ عطف على { دع } .

---

(١) سورة البقرة : ١٧٧ .
(٢) سورة الرعد : ٦ .
(٣) سورة البقرة : ٨٧ .
(٤) سورة الجاثية : ٢٣ .
(٥) سورة طـــه : ١٢ .

وقولـه : { بـهيمــي الصــفات } : مفعولـه منسـوب إلـى البهيمــة ، حُذفت التاء للنسبة ، كفاطمي : في النسبة إلى فاطمة ؛ ومكي : في النسبة إلى مكة المُعظمة .

والبهيمة : كل ذات أربـع قـوائم مـن دواب البر والبحـر ، أو كـل حـي لا يُميز ؛ جمع بـهائم ؛ كـذا فـي " القـاموس " : مُضـاف إلـى الصـفات ، مـن باب إضافة الصفة إلى الموصوف ، كقـولـهم : جـرد قطيفـة ، أي : الصـفات البهيمية ، وفيه تشبيه الصفات باللبـاس فـي الغشيان ، كمـا مـر فـي معنـى الرواية .

ولذا ـ نسب إليها الخلع ، وسيأتي بيـان الصفات البهيميـة ، فتشبيهها به إستعارة بالكنـاية ، وإثبات الخلع لـها إستعارة تخيليـة .

وقوله : { المُتلفـه } : نعت للصفات ، وهـي اسم فاعل مـن أتلفـه ، أي : أفنـاه وأهلكـه ، وصـفها بهـا ، لأنـهـا تـهلـك الموصـوف بـهـا ؛ كمـا أن الصفات الملكية تحييه ؛ (أو) : اسم مفعول ، أي : فانية وهالكة ، يعنـي : أن هذه الصفات غير باقية لك ، فاخلعها .

وقوله : { وألـبس } : عطـف علـى اخلـع ، وأمـر مـن لـبس الثـوب ، كسمع . لُبسا (بالضم) ، كما في القاموس .

وقوله : { صِفات } : (بالكسر) ، مفعوله ، لأن الجمع بالألف والتـاء المزيـدتين نصبه بالكسـرة إعرابـاً ، لا بنـاءً ، كمـا توهمـه الأخفـش ، وهـي مُضافة إلى { مُقدس } ، من باب إضافة الموصُوف إلـى الصـفة ، كمسـجد الجامع ، وهي وعكسها لابُد من تأويلـهـا ، لأن المُضـاف يتعرف بالمُضـاف

إليـه ، أو يتخصص بـه ، والشـيء لا يتعرف ولا يتخصص بنفسـه ، وإلـى هذا أشار ابن مالك في ألفيته ، بقوله :

ولا يُضاف اسم لما به إتحد   معنـى وأوِّل موهماً إذا ورد

ولذا ـ أوَّلوا : نحو سعيد كرزٍ ، الذي من باب إضافة الموصُوف إلى الصفة بمُسمى هذا اللقب ، ونحو : جرد قطيفة ، الذي من باب إضافة الصفة إلى الموصوف ، إلى شيء جرد من قطيفة ، كما يأوَّل هنا إلى صفات مُتلبسة بهذا الوصف .

وقوله : { ملكية تكسي } : (بالنصب) : نعت لصفات ، ويجُوز الجر تابعاً للفظ ، وجُملة { تكسي } (بإثبات لام الفعل) : حال من فاعل ألبس ، أو إستئناف ، أو دُعاء ، لا جواب للأمر ، للزوم جزمه (ح) ، فإن جواب الأمر ، إذا لم يقترن بالفاء ، يجب جزمه ، كما قال ابن مالك :

وبعد غير النفي جزماً إعتمد   أن تسقط الفاء والجواب قد قصد

وهي : إما مُضارع معلوم من كسى الثوب ، كرضى لبسه ، كإكتساه ، أو مجهول من كساه ، من باب نصر ، أي : ألبسه ؛ وعلى الأول : يكون ضمير المُخاطب المُستتر فيه فاعلاً ؛ وعلى الثاني : نائباً عن الفاعل ، وعلى التقديرين يكون أسنى منصوباً تقديراً على أنه مفعول له .

وقوله : { من الأنوار } : ظرف مُستقر مُتعلق بمحذوف حال من { أسنى } : وهو اسم تفضيل من سنى ، كرضى ، أو نصر ؛ والسنا (بالقصر) : البرق أو ضوئه ، (وبالمد) : الرفعه ، وكلاهما يُناسب المقام ،

وإن كان الأول أنسب ، وكيف كان ، فهو مُضاف إلى { ملحفه } ، من إضافة الصفة إلى الموصوف ، وهي بكسر الميم : ما يلتحف به ، واللباس : الذي فوق سائر اللباس ، من دثار البرد ونحوه ، كاللحاف على وزن كِتاب ؛ والمِلحف (بكسر الميم) .

وحاصل معنى الأبيات الثلاثة : هذا يا أيها الذي تقول وتعتقد ، برُؤية الرب (تعالى وتقدس) ، الذي هو أجلّ وأعلى ، من أن تدركه الأبصار العاجزة ، عن إدراك أجفانها ، والذب عن أدنى شيء من غير مُلائماتها ، أمهل بالقول ولا تعجل ، بل تفكر وتأمل فيما.به تتهرول ، فإن العاقل لسانه وراء قلبه ، هداك الله إلى الحق والطريق المُستقيم ، واترك ألمُراء والجدال ، فإنه ناشئ من إستيلاء الغضب ، الذي هو من صفات السباع والبهائم ، مع أنك في هذا القول راكب على هوى نفسك ، وانزع عنك الصفات البهيمية ، التي من جُملتها ألمُراء ، فإنها ترديك ، وتفنيك ، أو أنها فانية غير باقية ، فلا ينبغي الكد لها ، وألبس بدلها الصفات ، التي تنجيك وتعليك ، ومن موت الجهل تحييك ، وإلى درجات الأولياء يُوصلك ويُؤديك ، وفي منازل المُقربين يُسكنك ويُؤويك ، فإنها من صفات الملأ الأعلى ، وملكات ملكوت السماء ، كاسِياً في هذه الحالة ؛ أو كساك الله تعالى أضوء ، وأسنى ، وارفع ، وأعلى ملحفه من الأنوار .

وفي البيتين الآخيرتين إستعارات :

الأولى : في قوله : { واخلع } ، حيث شبه إجتناب الصفات الرذيلة ، بخلع الألبسة .

الثانية : في قوله : { بهيمي الصفات } ، أي : الصفات البهيمية ،

وهي إستعارة بالكناية ، حيث شبه الصفات البهيمية بالألبسة الخشنة ، الوسخة في النفس ، واقتصر من طرفي التشبيه بذكر المُشبه ، الذي هو الصفات البهيمية ، ونسبة الخلع الذي هو من مُلائمات المُشبه به إليه ، إستعارة تخيلية ، وقس على ذلك قوله : { وألبس صفات ... } إلخ ، حرفاً بحرف ، ففيه أيضاً ثلاث إستعارات : تبعية ، ومكنية ، وتخيلية .

وفي قوله : { تكسى } : إستعارة تبعية ، وإستعارة مُصرحة ، وهي ما يذكر فيها المُشبه به ، وهي هنا الملحفه ، حيث شبه الأنوار الحاصلة من الصفات الملكوتية ، بملحفه تحيط بوجُود المُتصف بها ؛ كما أن الملحفه تحيط ببدن من تلحف بها ، وجعل القرينة للنسبة قوله : { من الأنوار } ، حيث بين أن جنسها من الأنوار .

تتمة وتكملة : لما إنجر الكلام إلى الصفات الملكوتية والبهيمية ، كان ينبغي أن نقتفي الأثر ، ونستنبيء الخبر ، ونستقصي الوطر ، إلاّ أن المجال مضيق ، والصراط دقيق ، واليم خضم عميق ، والطريق صفر من الرفيق الشفيق ، فالأولى أن نختصر في المقال ، ونقتصر على الإجمال ، بحيث لا يلزم منه الإخلال ، ولا يُورث من بسطه الكلال ، ولا من شرحه الملال .

فأقول ـ مُستعيناً بالله المُتعال ـ : اعلم أيها السالك إلى الحق ، أن أول الواجبات ، ومرجع السعادات ، ومنبع الفيوضات ، هو معرفة الحق تعالى ، وهي غاية خلق ما خلق ، قال الله (تبارك وتعالى) : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون ﴾ [١] ، أي : ليعرفون ، كما فسره أكثر المُفسرين ،

---

(١) سورة الذاريات : ٥٦ .

وجل المُحققين ، وهي متوقفة على معرفة الإنسان نفسه ، قال الله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (١) ؛ وقال رسول الله (ﷺ) : " من عرف نفسه فقد عرف ربه " .

أقول : من عرف ما في هذه البينة العجيبة ، من الأشياء المُتضادة ، والهيئة البديعة ، من إتقان صنعها ، مع صغر حجمها ، عَلِم أن لها خالقاً ، قادراً ، عليماً ، حكيماً ، خبيراً ، وتنبه إلى ما في نفسه ، من آثار قدرة الخالق (سبحانه وتعالى) ، ولطيف حكمته ، فيعرف إنعامه وأفضاله عليه ، ويدعو ذلك إلى الشكر والثناء عليه ، والخضوع لأوامره ، وإجتناب نواهيه .

فأول أمر يجب على الإنسان أن يتعلمه : هو معرفته نفسه ، ولا يكون سليم القلب ، إلاّ إذا كان صحيح البدن ، صحيح النفس ، فحفظ صحة البدن بطهارة القلب ، وإخلاصه لله (عز وجل) .

فمن هذا الوجه ، معرفة النفس أول الواجبات ، ومفتاح السعادات ، لأن ما لا يتم الواجب إلاّ به ، فهو واجب ، كما حقق في الأصول والمُقدمة ، مُتقدمة على ذي المُقدمة ، طبعاً فليقدم وضعاً ليُوافق الوضع الطبع .

ومن المعلوم ، أن حقيقة الإنسان ، ليس هذا الهيكل الجُسماني الظلماني الفاني ، لأنه مُشترك بينه وبين سائر الأجسام من الجمادات ، والنباتات ، وسائر الحيوانات ، ولا هو مع القوة النامية ، فإنها مُشتركة بينه وبين النباتات ، وسائر الحيوانات ، ولا هما مع القوى الحسية ، فإنها مُشتركة بينه وبين البهائم ، والسباع ، والحشرات ، ولا هي مع بعض القوى الإدراكية الباطنية ، كالواهمة والمُتخيلة ، فإنها مُشتركة بينه وبين

(١) سورة فصلت : ٥٣ .

الشياطين ، ولو كان كذلك ، فلا فضل له على ما ذكر من أنواع المخلوقات ، وقد قال الله (تعالى) : ﴿ ولقد كرمنا بني أدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾ (١) .

فيك يا أعجوبة الكون غدا العقل كليلا

ولمعرفة النفس فائدة أخرى : وهي الوجد والشوق ، لتحصيل الكمالات ، وتهذيب الأخلاق ، والسعي والإجتهاد ، في دفع الرذايل من الصفات والملكات ، إذ بعد ما عرف أن حقيقته جوهرة من عالم الملكوت ، فربما يتفكر في نفسه أنه لم يخلق مثل هذه الجوهرة عبثاً ، ولم ينقل إلى هذا العالم لهواً ولعباً ، ولم يعلقوه بهذا البدن بلا غرض ، فينهض ويأتي بصدد تحصيل فوائد تعلقه به ، ويتدرج في أداء شكر خالقه ، بإتيان أفعاله على طبق رضا مُنعمه ، وصرف قواه وجوارحه فيما خُلقت لأجله ، فيكون من عباده الشكور ، ويدخل في القيل ، الذي قال في حقه الرب الجليل : ﴿ وقليل من عبادي الشكور ﴾ (٢) .

وإن شئت أن تعرف نفسك بعض المعرفة ، فاعلم أنك مخلوق مُركب من أمرين ، ومعجُون مُؤلَف من نشأتين :

أحدهما : هذا الجسم العُنصري المُركب من الجلد ، واللحم ، والعظم ، والعصب ، والوريد ، والشُريان ، وغير ذلك مما هو مذكور في عِلم التشريح ، ولا يهمنا التعرض له ، وهو من عَالم الشهادة ، أعني : العالم

---

(١) سورة الإسراء : ٧٠ .
(٢) سورة سبأ : ١٣ .

الجُسماني الظلماني ، الدائر الفاني ، الذي يدركه ويبصره هذا البصر الجُسماني ، والذي أصله من العناصر الأربعة ، الحاصل بالفعل والإنفعال ، بعضها في بعض ، المذكور تفصيلها في كليات عِلم الطب ، ولسنا بصدده .

وثانيهما : النفس ، وقد يُقال لها : العقل ، والرُوح ، والقلب ، فكل ما يطلق شيء من هذه الألفاظ في المقام ، فالمعنى واحد غالباً .

أما معرفة الجُزء الأول : ففي غاية السهولة ، لأنه من جنس الماديات ، ومعرفة الماديات وجوداً وماهية ، حداً ورسماً في غاية السهولة .

وأما معرفة الجُزء الثاني : فلكونه من جنس المجردات ، وقد عرفت سابقاً أن معرفتها في هذه النشأة ، غير مُتيسرة لنا ، ففي غاية الصعوبة ، والكلام تارة في أصل وجوده ، أعني : هليته البسيطة ، وأخرى في حده أعني مائيته الحقيقية .

وثالثة في رسمه ، ومعرفته بخواصه ، وصفاته ، وأفعاله ، فالكلام يقع في مقامات ثلاثة :

أما المقام الأول : فاعلم أن حقيقة الإنسان ، بل كل نوع وقع تحت جنس من الجنس العالي إلى الجنس السافل ، الذي هو الحيوان ، ليس هو صرف الأجزاء ، والتعينات الخارجية ، المحسوسة بالعين المُلتئمة ، من اللحم ، والشحم ، والعصب ، وغيرها من الأجزاء والألوان المُعينة ، والأوضاع المُختلفة ، بل لكل نوع من الأنواع العالية ، إلى نوع الأنواع ، مايز حقيقي يُميزه عن سائر الأنواع ، الواقعة تحت الجنس ، وهو في

الحقيقة ، حقيقة ذلك النوع ومعناه .

فالإنسان إنسان بحقيقة الإنسانية ، وروحه النطقي ؛ والحمار حمار بروحه البليدة النهيقة ؛ والكلب كلب بروحه الضارية ؛ وكذا في سائر الأنواع الطبيعية ، لا سيما التي لها نفوس ، وأرواح غير أجسادها ، ولكن الإنسان يختص من بينها بخصوصية أخرى ، وهي : أن غير الإنسان من أنواع الحيوان ، والفلك ، على القول بأن لها نفس ، والجن وغيرها على وجه يكون ظواهرها دائماً تطابق معانيها وأرواحها ، بخلاف الإنسان في هذه النشأة ، فإنه قد يقع التخالف بين رُوحه وبدنه ، وذلك لكونه قابلاً لإكتساب الملكات والأخلاق ، فإن من فعل فعلاً ، أو تكلم بكلام ، حصل منه في نفسه أثر ، وحال يبقى زماناً .

وإذا تكررت الأفاعيل من باب واحد ؛ إستحكمت الآثار في النفس ، فصارت الحال ملكة وصورة ، ويصدر منه بسببها الأفعال ، بسهولة من غير روية وحاجة ، إلى تجشم كسب جديد ، بعد ما لم يكن كذلك ، وإليه الإشارة في باب الملكة العلمية ، بقوله تعالى : ﴿ يكاد زيتها يُضيء ولو لم تمسسه نار ﴾ (١) .

ومن هذا الوجه تحصيل تعلم الصنايع ، والمكاسب العِلمية والعملية ، ولو لم يكن هذا التأثر المُتلاحق الأدمية ، والإشتداد فيها يوماً فيوماً ، لم يمكنها تعلم شيء من الحرف والصنايع ، ولم ينجع فيها التأديب والتهذيب ، ولم يكن في تأديب الأطفال ، وتمرينهم الأعمال فائدة ، فتلك الآثار ، أعني : الأحوال ، تصير ملكات والملكة ، أي : الخُلق (بالضم) ،

(١) سورة النـــور : ٣٥ .

صورة الباطن ؛ كما أن الخَلق (بالفتح) ، صورة الظاهر ، فالخلق والخلق : قد يتخالفان في بعض الناس ، فترى الظاهر بشراً ، والباطن قد تحول وصار بهيمة ، أو سبعاً ، أو شيطاناً ، وهذا هو مسخ الباطن .

ولما كانت القيمة موطن برُوز الحقائق بصورها الذاتية ، بلا إلتباس وتدليس ، كما في الدُّنيا ، فيُحشر بعض الناس على صورة القردة ، والخنازير ، والكلاب ، إذا عرفت هذه المسألة الشريفة ، التي أكثر الناس في غفلة عنها .

فنقول : نبه الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) ، رسوله (ﷺ) ، على هذا السر ، يعني : أن الذي به فارق الإنسان البهائم والأنعام ، هو إدراك ما يخرج عن عالم الحواس ، فمن ذهل عن ذلك ، وعطل نفسه عن تحصيله وأهمله ، وقنع بدرجة البهائم ، ولم يتجاوز عالم المحسوسات ، فهو الذي هلك نفسه ، وأبطل قوة إستعداده بالإعراض عن الآيات ، والتأمل فيها ، فنزل إلى درجة البهائم ، وأفق الأنعام ، قال الله تعالى : ﴿ إن هم إلاَّ كالأنعام ﴾ (١) .

وحيث ترك الترقي إلى الملأ الأعلى ، وكان كافراً لنعم الله عليه ، ومُتعرضاً لسخطه ونقمته ، قال : ﴿ بل هم أضل سبيلا ﴾ (٢) ، لأن البهائم ما أبطلت إستعدادها ، لما كان لها ، وما ضلت عن سبيلها ، التي كانت عليها ، وإلى هذا الإشارة ، بقوله تعالى : ﴿ ما من دابة إلاَّ هو أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مُستقيم ﴾ (٣) .

---

(١) سورة الفرقان : ٤٤ .
(٢) سورة الفرقان : ٤٤ .
(٣) سورة هــود : ٥٦ .

وأيضاً البهيمة تتخلص بالموت ، وهذه النفوس الضالة باقية بعد الموت ، إلاَّ أنها منكوسة الرؤوس إلى أسفل السافلين ، كما قال تعالى : ﴿ ولو ترى إذ المجرمون ناكِسُواْ رؤوسهم عند ربهم ﴾ (١) ، فبين أنهم ﴿ عند ربهم ﴾ ، إلاَّ أنهم منكوسون منحوسون ، إنقلبت وجوههم إلى أقفيتهم ، وأنكست رؤوسهم عن جهة الفوق ، إلى جهة السفل .

وذلك حُكم الله ، فيمن أعرض عن آياته ، نسوا ذِكر الله : ﴿ نسوا الله فأنساهم أنفسهم ﴾ (٢) ، ﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ (٣) ؛ فقد ثبت مما ذكرنا ، أن للإنسان جُزءاً معنوياً ، غير هذه الصورة الظاهرية ، مع زيادة البيان ، إشارة إلى بعض فوائد ، تنفع في باقي المقامات .

وأما المقام الثاني : فقد تكرر أن حقيقة هذا الجُزء ، حيث أنه من جنس المجردات ، ومن عالم الملكوت ، فمعرفتها في هذه النشأة غير مُتيسرة ، ولذا سكت رسول الله (ﷺ) ، عن الجواب ، حين سألوه عن حقيقة الرُوح ، أي : لعدم قابلية فهم المُخاطبين والسائلين ، حتى نزلت : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العِلم إلاَّ قليلا ﴾ (٤) ، ولم يُؤذن في زيادة البيان عن ذلك .

نعم ، إذا أكمل الإنسان نفسه ، بتهذيب الأخلاق ، ورفع الرذائل من الصفات ، وتحصيل العُلوم والملكات ، فبعد تجرده عن علاقة البدن ، ورجوعه إلى أصله ، ومُفارقته عن هذه الجيفة ، يتيسر له ذلك ، بل ربما

---

(١) سورة السجدة : ١٢ .
(٢) سورة الحشر : ١٩ .
(٣) سورة الأنعام : ٩٦ ؛ سورة يس : ٣٨ ؛ سورة فصلت : ١٢ .
(٤) سورة الإسراء : ٨٥ .

يتيسر لبعض ، من بلغ حد الكمال ، وكانت علاقته بالبدن كاللا علاقة ، معرفة النفس في هذه النشأة ، إلاّ أن الذي يسهل الخطب ، أن معرفة حقيقة النفس وحدها ، لا تهمنا في المقام ، بل تكفينا المعرفة الإجمالية ، بأن للإنسان جُزءاً آخر غير هذا البدن ، وهو من العالم الأعلى ، وعالم الملكوت ، ومن جنس المجردات ، فإن إختار تربية هذا الجُزء ورقاه ، إلتحق بأبناء جنسه ، وإن إختار تربية الجُزء الآخر ، أي : الجُزء الحيواني ، إلتحق أيضاً بأبناء جنسه .

وإذ قد عرفت ذلك ، وعلمت أن للإنسانِ جُزءاً آخر ، غير هذا البدن المادي ، فاعلم أنه في مبدأ الفطرة ، خالية عن الصور كلها ، وعارية عن الإتصاف بالوصفين كليهما ، أعني : الملكية والبهيمية ، قابلة للإتصاف بهما ، ونسبته إلى هذا البدن ، نسبة الراكب إلى المركوب المُستعار ، قد أستعير به له ، أياماً وأحياناً ، لقطع المراحل في سفره ، من ذلك العالم ، إلى هذا العالم ، فيتجر في هذا العالم تجارة ، ويزرع زراعة ، يتزود بها .

وأما المقام الثالث : وهو معرفة الجُزء الروحاني المُجرد ، الذي هو من عالم الملكوت ، الذي يُعبر عنه تارة بالعقل ، وأخرى بالنفس ، وحيناً بالروح ، وزماناً بالقلب ، والتفرقة بين هذه الألفاظ ، فنحن نذكر في هذا المقام ، ما ذكره إمام الحرمين ، حجة الإسلام ، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ، نقلاً بالمعنى ، وأخذاً بحاصل كلامه غالباً .

فنقول : قال في كِتابه المُسمى : " إحياء العلوم " : اعلم أن هذه الأسماء الأربعة ، تستعمل في هذه الأبواب ، ويقل في فحول العُلماء ، من يحيط بهذه الأسامي ، وإختلاف معانيها ، وحدودها ، ومُسمياتها مُختلفة ،

ونحن نشرح في معنى هذه الأسامي ، ما يتعلق بغرضنا :

اللفظ الأول : القلب : وهو يطلق على معنيين ، أحدهما : اللحم الصنوبري الشكل ، المُودع في الجانب الأيسر من الصدر ، وفي باطنه تجويف ، وفي ذلك التجويف دم أسود ، هو منبع الروح الحيواني ، وهذا لا يتعلق به غرضنا ، بل غرض الأطباء ؛ والمُتعلق بغرضنا المعنى الثاني : وهو لطيفة ربانية ، روحانية لها ، بهذا القلب الجسماني ، تعلق لا يعلم كيفيته ، إلاّ خالقه ومُقدره ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ، وهو المُخاطب ، والمُعاقب ، والمُثاب ، والمُعاتب ، والمُطالب .

واللفظ الثاني : الروح : وهو أيضاً يطلق على معنيين ، أحدهما : جسم لطيف ، منبعه تجويف القلب الجسماني ؛ وثانيهما : هو اللطيفة التي شرحناها ، في ثاني معنني القلب ، وهو المُراد من قوله تعالى : ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ (١) .

اللفظ الثالث : النفس : ولها معان ، والمُتعلق بغرضنا معنيان ، أحدهما : الجامع لقوتي الغضب والشهوة في الإنسان ، وهو مُراد المتصوفة ، إذا أطلقوا النفس غالباً ، وإليه الإشارة ، بقوله (ﷺ) : " أعدى عدوك نفسك ، التي بين جنبيك " ؛ وثانيهما : هي اللطيفة المذكورة سابقاً ، إلاّ أن لها شئوناً ، وبحسبها تتصف بأوصاف مُختلفة ، فإذا سكنت تحت الأمر ، وزال عنها الإضطراب بمُعارضة الشهوات ، سُميت بالنفس المُطمئنة ، قال الله تعالى : ﴿ يا أيتها النفس المُطمئنة {٢٧} ارجعي إلى ربك راضية مرضية ﴾ (٢) ، إذ هي بالمعنى الأول ، لا يتصور

---

(١) سورة الإسراء : ٨٥ . (٢) سورة الفجر : ٢٧ ـ ٢٨ .

رجوعها إلى الله (ﷻ) ، فإنها مُبعدة عن الله تعالى ، وهي من حزب الشيطان ، وإذا لم يتم سكونها ، ولكنها صارت مُدافعة للنفس الشهوانية ، سُميت بالنفس اللوامة ، لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه ، قال الله تعالى : ﴿ ولا أقسم بالنفس اللوامة ﴾ (١) .

وإذا تركت الإعتراض ، وأذعنت وأطاعت لمُقتضى الشهوات ، ودواعي الشيطان ، سُميت بالنفس الأمارة بالسوء ، قال الله تعالى ، إخباراً عن يُوسف ، أو إمرأة العزيز : ﴿ وما أبرئُ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء ﴾ (٢) ؛ ويمكن أن يُراد بهذه النفس بالمعنى الأول .

فإذن ، النفس بالمعنى الأول مذمومة غاية الذم ؛ وبالمعنى الثاني محمودة ، لأنها نفس الإنسان ، أي : ذاته وحقيقته العالمة بالله (ﷻ) ، وسائر المعلومات .

اللفظ الرابع : العقل : وهو أيضاً يأتي لمعانٍ ، ومن جُملتها معنيان ، أحدهما : العِلم بحقائق الأمور ، فيكون عبارة عن صفة العِلم ؛ وثانيهما : المُدرك للعُلوم ، فيكون تلك اللطيفة ، التي هي القلب ، إنتهى ما أوردنا ذِكره ، مع تفسير يسير في الألفاظ ، وإختصاراً فيما زاد عن محل الحاجة .

ونحن إذا أطلقنا أحد هذه الألفاظ ، أردنا منه حقيقة الإنسان ، إلاّ أن الغالب في إطلاق ، العقل هو محل الإدراك ، لا حقيقة الإنسان ؛ ولذا يُمثل العقل بالوزير ؛ وحقيقة الإنسان بالملك والسُلطان ، كما ستراه إن شاء الله في البيانات الآتية بها ، لرجوعه إلى موطنه الأصلي ، فيقيم به ما شاء الله .

---

(١) سورة القيامة : ٢ .
(٢) سورة يُوسف : ٥٣ .

واعلم أن هذا البدن ، أمر فان لا بقاء له ، وبعد مُفارقة الروح ، يبلى ويتلاشى ، إلى يوم نشره ، وحين حشره ، لحِساب تجارته ، وحصاد زراعته ، فيُثاب إن أصلحها ، ويُعاقب إن أفسدها ؛ وأما الجزء الآخر ، فهو باق أبدي ، لا زوال له ولا فناء ، قال الله (تعالى) : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون ﴾ (١) ، وهو من الملأ الأعلى ، ومرجعه إليه ، ومآبه لديه ، إلاّ أنه مشروط ، بأن يكون حين إقامته ، في هذه النشأة ، مائلاً إليه ، ومُراعياً له ، ومُربياً إياه ، حتى يظهر أثره فيه ، فيفيض عليه في هذه النشأة ، فيُوضات مُتوالية ، وأنوار مُتواترة ، ويسير قلبه مسجداً للملائكة ، وبمقدار إهماله في تربية الجُزء الحيواني ، وعلاقته به ، يترجح ذلك الجُزء ، ويرقى ويتنور قلبه ويتصفى ، إلى أن يُفارق هذا البدن ، فينكشف عنه الغطاء ، كما قال الله تعالى : ﴿ فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ﴾ (٢) ، ويتصقل عن قلبه الصدأ ، ويزول عنه الآلام ، ويبرأ عن جميع الأسقام ، ﴿ فأما إن كان من المُقربين {٨٨} فروح وريحان وجنة نعيم ﴾ (٣) .

وإذ قد عرفت أن للإنسان جُزأين ، فاعلم أن لكل جُزء ألماً ولذة ، وراحة ومحنة ، ومرضاً وصحة ، وآلام البدن عِبارة عن الأمراض والأسقام ، التي بسببها يمتنع عن درك اللذات الجُسمانية ، وبالمُسامحة في علاجها ، ينجرّ الأمر إلى هلاك البدن ، وعِلم الطب موضُوع لذلك ، وآلام الروح عِبارة عن الأخلاق الذميمة ، والصفات الرذيلة ، ومُسامحتها

(١) سورة آل عمران : ١٦٩ .
(٢) سورة ق : ٢٢ .
(٣) سورة الواقعة : ٨٨ ـ ٨٩ .

تؤدي إلى هلاك النفس وشقاوتها ، وتوجب حرمان الأنس مع مُنشئها ومُبدئها ، وصحتها وراحتها ، عبارة عن الإتصاف بالصفات القدسية ، والتخلق بالأخلاق والملكات الملكية والملكوتية ، والمُتكفل لذلك عِلم الأخلاق ، وتفصيله موكُول إلى محله من الكُتب الموضوعة لذلك ، إلاَّ أنا نذكر بطريق الأصل والقاعدة ، ما يتمكن السالك بسببها ، تفريع الفروع عليه .

ثم أيها السالك اللبيب ، والطالب الأريب ، إياك إياك والتواني في هذا الطب ، وقياسه على ذلك الطب ، فإن بينهما بون بعيد ، وبين غير عديد ، أين الثريا من الثرى ؟ وأين الشمس من السُّهى ؟ وإن شئت بيان الحال ، وتفصيل هذا الإجمال ، على وجه يسعه المجال ، ويقتضيه الحال .

فاعلم أن شرف العُلوم ، وفضل بعضها على بعض ، على حسب شرف الموضوع ، أو الغاية ، أو كليهما ، وموضوع طب الأبدان ، بدن الإنسان ، من حيث الصحة والمرض ، وغايته حفظ الصحة ، ودفع المرض ، لئلا يُؤدي إلى هلاك البدن وفساده ، أو لإدراك اللذائذ الجُسمانية ، وعدم الحرمان منها ، وهي على كثرتها مُنحصرة في أنواع ، كما قيل : حلق ، وجلق ، ودلق ، أي : أكل ، وجماع ، ولبس ، وإن حاولت معرفة موضوعه ، وغايته أجلى معرفة مما ذكرنا .

فاعلم أن موضوعه الذي هو البدن ، أوله نُطفة مذرة ، وآخره جيفة قذرة ، وبينهما حامل العذرة ، وأما غايته التي هي الصحة ، لإدراك اللذائذ ، أو دفع هلاك البدن ، أما حفظ الصحة ، فلو إستقريت جميع القرى ، وتصفحت كل الصحائف والصفحات ، لما وجدته كاملاً عند أحد ،

ولـو تتبعت النـاس ، لوجدتهم بين محموم ، وأرمد ، وسـاهر ، ومُسـهد ، وشاكٍ من وجع أذنه ، وباك من هلع بطنـه ، وحـاك عن الصُّداع ، وقـارع السن على السن للإنخلاع .

وأمـا دفـع المـوت والهـلاك ، فهـو مُحـال لمـن دارت عليـه الأفـلاك ، وطلعـت عليـه الشـمس ، وهـذا أبـين مـن الأمـس : ﴿ كـل نفـس ذائقـة المـوت ﴾ (١) ، ﴿ كـل مـن عليهـا فـان ﴾ (٢) ، وإنمـا هـو تقـديم وتـأخير ، ناشئان من القضـاء والتقدير ، لا يعلمهمـا إلاَّ العليم الخبيـر ، ولا يُبدلهما التدبير ، ولا يدفعهما الحـاذق البصير ، ولا الفاضل النحريـر ، ﴿ فـإذا جـاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ (٣) .

وأما اللذائـذ ، فـإن إنفتحـت لـك أبـواب الـهُدى ، وتقشـعت عنـك سـحائب العمى ، رأيتـها غير لذائذ ، بل وجدتـها : إما دفع المُر ، أو مـرض ، كالأكل لـدفع ألـم الجُـوع ، أو رفـع أذى كخسيسـة الجمـاع ، لـدفع أذى الشـبق ، أو الحر والبرد كالدلق ، وإن شئت أن تعرف حقائق هذه اللذات حق المعرفة .

فأمـا الجمـاع : الـذي هـو ألـذها ، فحالـك فـي أولـها حـال الحمـار ، وفـي آخرهـا فتـور يشـبه الإسـكار ، وحقيقتـه عبـارة عن إيـلاج قبـيح فـي قبـيح ، تغمض عنـهما الأبصـار ، ولغايـة قبحهمـا وجـب عليـك لـهمـا السـتر ، وعلـى غيرك الإستار ، ولذلك شرعت وإعتيدت السروال والإزار ، كـي يخفيـا عن الأنظار في جميع الأعصار والأمصار ، من الكبار بل الصغار ، ويُكنى بهما حين التعبير عنـهما ، من دُون تصريح وإظهار .

---

(١) سورة آل عمران : ١٨٥ ؛ سورة الأنبياء : ٣٥ ؛ سورة العنكبوت : ٥٧ .
(٢) سورة الرَّحـمَـن : ٢٦ .
(٣) سورة الأعـراف : ٣٤ ؛ سورة النحل : ٦١ .

وأما الأكل : فغايته الشبع ، الذي يُوجب الكسل ، ويُورث الملل ، ويُلازم الفشل ، وباعث لجميع الأسقام ، والأوجاع ، والعِلل ، ثم إذا جاورك المأكول ساعة ، وصنعت أحشاءك فيه تلك الصناعة ، إنقلب إلى ما تعلم ، وانهضم ذلك الهضم ، فتسير إلى القدم ، فتشم ذلك الشم ، وتندم من فعلك غاية الندم ، وتتخفى عن الأهل وغيرهم ، حتى الخدم والحشم ، وتسكن بسببه تلك الخلوات ، وتجاور تلك القاذورات ، فتلتثم من نتنه ، وتشتغل بلعنه ، وتتنفر عنه بنفسك ، فضلاً عن غيرك ، فتدفعه فيما دفعت فيه من قبل ، فإذا قمت من مقامك ، نسيت ذلك كله ، وترجع إلى ما كُنت ، طابق النعل بالنعل .

وأما الملابس : التي هي آلة إفتخارك على الناس ، فمحلها بعد مضي أيام من جوارك ، إلى المزابل والمكانس .

هذا حال موضوع طب البدن وغايته ؛ وأما موضوع هذا الطب الشريف الروحاني ، فهو ذلك الجوهر اللطيف الرباني ، الذي هو من عالم الأملاك ، ومسكنه سرائر الأفلاك ، مُجاوره رب العالمين ، ومُجالسه خيل الملائكة المُقربين ، محفله جنة المأوى ، ورفيق الرفيق الأعلى ، داره دار الخُلد ، وخُدامه الغلمان المرد ، صاحبته الحور ، ومسكنه القصور ، شرابه الشراب الطهور ، ولباسه السُّندس والإستبرق والحرير ، ويكفيك هذا من التقرير والتحرير .

وأما غايته : فقرب رب الأرباب ، مع إزالة الغشاء والحجاب ، والفوز بالسعادة الأبدية ، والرياسة السرمدية ، وسلطنة دار العُقبى ، وتملك جنة المأوى ، وإنكشاف الحقائق ، والإطلاع على الدقائق ، وإستحقاق الخُلع

الربانيـة ، واللياقـة للمواهـب الرحمانيـة ، وبقـاء الأبـد ، ولقـاء الله القيـوم الصمد ، ذاك البداية ، وتلك النهايـة ، فـانظر بعين النظـر والإعتبـار ، حتـى تعرف القياس والإعتبار ، أين الجيفة من اللطيفة ؟ ﴿ وما يسـتوي الأعمـى والبصير {١٩} ولا الظلمـات ولا النـور {٢٠} ولا الظـل ولا الحـرور {٢١} ومـا يستوي الأحياء ولا الأموات إن الله يُسمع من يشـاء ومـا أنت بمُسمع من في القبور ﴾ (١) .

وإذ قـد عرفـت الفـرق بـين الموضـوعين ، والتبـاين بـين الغـايتين ، فـاعرف الفرق بين التسـامح والتـواني ، والجد والإجتهـاد ، فـي العِلمـين والعملين ، فإن التسامح في ذلك الطب ، لا يُورث إلاّ خراب البدن ، الـذي لابُد من خرابه وفنائه ، وفي هذا الطب ، إلى تضـييع هذه الجـوهرة ، التـي لا خـراب لهـا ولا فنـاء ، بـل يُوجـب الـهلاكـة الأبديـة ، والشـقاوة الدائميـة ، ومُزاولـة ذلـك ، إنمـا يُورث الصحـة ، التـي عرفـت حالـهـا ، ومُعالجـة هـذا يستلزم صحـة الـروح ، واتصـافها بمحاسـن الصفـات ، ومعـالي الملكـات ، وتنزهها من مساوي الشيم ، وذمائم الأخلاق والحـالات ، فيحصـل مـن ذلـك الحيـاة الأبـدي ، والبقـاء الـدائمي ، فتسـتعد لقبـول الفيوضـات ، مـن المبـدأ الفيـاض ، بـل يرتفـع عـن بصـر بصـيرتك الحجـاب ، فترتسـم فيـه صـور الموجودات ، وتشـاهد بعين عقلك ، جمال رب السماوات ، فتكـون موجـوداً تام الوجـود ، أبـدي الحيـاة ، سرمدي البقـاء ، مُستحقاً للمواهـب الإلـهيـة ، لائقـاً للسـلطنة الحقيقيـة ، مُسـتاهلاً للـنعم ، التـي لا عـين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطرت في قلب بشر .

---

(١) سورة فـاطـر : ١٩ ـ ٢٢ .

ولذا ـ قال سيد الرسل ، والعقل الكل : " لولا أن الشياطين يحُومُون على قلوب بني أدم ، لنظروا إلى ملكوت السماوات والأرض " ؛ وكما أن تزكية النفس ، عن جميع الذمائم ، تورث رفع جميع الحُجب ، وتؤدي إلى إرتسام جميع الحقائق ، كذلك البعض بالنسبة إلى البعض ، ولله دُر من قال :

بقدر الكد يكتسب المعالي

وقال رسول الله (ﷺ) : " أن لي مع الله حالات ، لا يحتملها ملكٍ مُقرب ، ولا نبي مُرسل " ، وبهذه السعادة ، يتقرب العبد من الله تعالى ، قرباً بالمعنى ، والحقيقة ، والصفة ، لا بالمكان ، والمسافة ، ومراقي هذه الدرجات ، هي منازل السالكين إلى الله ، ولا حصر لها : ﴿ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ﴾ [1] ؛ ولكن لا يعرف كل سالك ، إلاَّ منزله الذي سلكه ، وما خلفه من المنازل .

فأما ما فوقه من المنازل ، فلا يُحيط به عِلماً ، لكن يجب عليه التصديق به ، إيماناً بالغيب ، كما نُؤمن بالنبوة والنبي ، ونُصدق بوجودها ، ولا نعرف حقيقتها ، ولا يعرفها إلاَّ النبي ، وكما لا يعرف الجنين حال الطفل ، ولا الطفل حال المُميز ، ولا المُميز حال العاقل ، فكذلك العاقل لا يعرف حال الأنبياء والأولياء ، وما افتتح لهم من مزايا الألطاف ، ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمةٍ فلا مُمسك لها ﴾ [2] .

وهذه الرحمة مبذولة ، بحُكم الجُود والكرم ، من الله سُبحانه ، غير مضنون بها على أحد ؛ ففي الحديث القدسي : " من تقرب إليَّ شبراً ،

(١) سورة إبراهيم : ٣٤ ؛ سورة النحل : ١٨ . (٢) سورة فاطر : ٢ .

تقربت إليه ذراعاً " ؛ وفيه أيضاً : " لقد طال شوق الأبرار إلى لقائي ، وأنا إلى لقائهم أشد شوقاً " ، وهذه إشارة إلى أن تلك الأنوار ، لم تحتجب عن القلوب ، لبُخل وضنّة من المُنعم ، تعالى عنه علواً كبيراً ، ولكنها تحجب بحنث وكدورة في القلب ، فإن القلب كالآنية ، فما دامت مُمتلئة بالماء ، لا يدخلها الهواء ، فالقلب المشغول بغير الله ، لا تدخله المعرفة بجماله وجلاله .

ولا يذهب عليك ، أن هذه العُلوم والمعارف ، التي تحصل بتطهير النفس من الأنجاس ، وتزكيته من الأرجاس ، وتصفيته من الذمائم والعلائق البدنية ، العوائق عن الفيوضات الرحمانية ، علوم حقيقته مُستفادة من الأنوار الإلهية ، والهامات حقة مُستفيضة من التجليات الرحمانية ، لا شك فيها ، ولا شبهة تعتريها .

فهي التي أشار إليها النبي المُختار ، بقوله : " إنما هو نور ، يقذفه الله في قلب من يُريد " ، وبينها الوصي الكرار ، بقوله : هجم بهم العِلم على حقيقة البصيرة ، وباشروا روح اليقين ، واستلانوا ما استوعره المُترفون ، وأنسوا بما استوحش فيه الجاهلون ، وصحبوا الدُّنيا بأبدان أرواحها ، مُعلقة بالمحل الأعلى ، وليست كالعُلوم الرسمية ، الحاصلة من الجدل والأدلة العقلية ، فإنها كيف ما كانت قابلة للتشكيك ، كما يُشاهد في العُلماء المُتشبثين بتلك العُلوم ، المُقيدين بقيد الطبيعة ، المُنقادين لقوى الوهمية والشهوية .

لكن تلك العُلوم والمعارف ، لا تحصل إلاّ بعد تخلية القلب عن الأغيار ، وتصفيته عن ذمائم الصفات ، وخبائث الأكدار ، فإن تلك العُلوم عبادات

باطنية ، كما أن الصلاة عبادة ظاهرية ، فكما أن الصلاة لا تصح إلاّ مع إزالة النجاسات ، الظاهرية عن الظاهر ، فكذلك تلك العُلوم ، التي هي العبادة الباطنية ، لا تتجلى في القلب ، ولا يتنور القلب بها ، إلاّ بعد تطهيره من خبائث الصفات ، التي هي النجاسات الباطنية .

وكيف لا يكون كذلك ، مع أن إفاضة هذه العُلوم على القلوب ، من اللوح المحفوظ ، بتوسط الملائكة الكرام ، المُقدسة عن شوائب الشبهات والأوهام ، الوسائط لفيوضات الملك العلام ، فما دام في القلب صفة الغضب ، التي هي حقيقة الكلب ، كيف يدخل فيه رسول الملك الرب ، مع أن الرسول (ﷺ) ، يقول : " لا يدخل الملائكة بيتاً فيه كلب " .

ومن هنا يعلم ، أن الذين صرفوا العُمر في القيل والقال ، ومُجادلة الرجال ، والنقض والإستدلال ، واشتغلوا بها عن تزكية نفوسهم ، عن مناوئ الصفات ، وتطهير قلوبهم عن خسائس الملكات ، وخبائث الحالات ، قلوبهم مُتعلقة بقاذورات الدُّنيا الدنية ، ونفوسهم مُنقادة لقوى الغضبية والشهوية ، هم الغامرون في بحر الجهل ، الجاهلون بالفرع والأصل ، فهم عن العِلم في طرف ، ومنهم : ﴿ من يعبُدُ الله على حرفٍ فإن أصابهُ خيرٌ اطمأنَّ به وإن أصابتهُ فتنةٌ انقلب على وجههِ خَسِرَ الدُّنيا والآخرة ذلك هو الخُسران المُبين ﴾ (١) .

ويرشدك إلى ما ذكرنا ، ويهديك إلى وصفنا ، أن للعُلوم الحقيقية بهجة وسرور ، وبهاءً ونور ، فإذا دخلت في القلب ، استغرق في لجة بحر عظمة الله الجليل ، وفنى في مُشاهدة جمال الحق والرب الجميل ،

---

(١) سورة الحج : ١١ .

ولم يلتفت إلى غير المحبوب ، ولم يشاهد إلاّ المطلوب ، مع أنك ترى أرباب هذه العُلوم ، همتهم محصورة في تحصيل زخارف الدنيا ، وحصول المناصب والجاه ، بالقرب إلى السلاطين ، والزلفى والإشتهار في البلاد ، لتسخير قلوب العباد ، بل هذه الصفات الذميمة ، والأخلاق اللئيمة ، كما أنها مانعة عن إشراق أنوار العلوم الحقة في القلوب ، كذلك مانعة عن قبول العبادات الظاهرية ، فلا تبقى لها أثراً ، ولا تنمي لها ثمراً ، أفلا تتأمل في قوله تعالى : ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمُنكر ﴾ (١) .

فإن كانت الصلاة مع هذه الملكات والصفات مقبولة ، فكيف ترى أكثر الناس مُواظبين على الصلوات الخمس ، بل وبعض النوافل ، مع أنهم يصدر منهم في كل يوم مُنكرات لا تحصى ، ومعاص لا تتناهي .

فالعجب كل العجب ممن صرف العُمر في حفظ صحة هذا البدن الفاني ، أو دفع المرض الجُسماني ، يعتمد على أقوال الفسقة والكفرة من الأطباء ، ويشرب بأمرهم كل مهوع ومقطع من الدواء ، مع أنه يعصي الأطباء الروحانية ، والحُكماء الرحمانية ، في تحصيل السعادة الأبدية ، والصحة الدائمية .

ولكنه إذا إنكشف عنك الغطاء ، وإزيلت عن بصرك العمى والغِشاء ، وعاينت الأمراض بصورتها مُعاينة ، وشاهدت الأعمال بحقيقتها مُشاهدة ، وانقطع الرجاء عن الرجوع إلى الدُنيا ، وخابت الآمال في البيضاء والصفراء ، وسمعت الجواب عن قولك : ﴿ رب أرجعون {٩٩} لعلي أعمل صالحاً فيما تركت ﴾ (٢) ، بـ ﴿ كلا ﴾ (٢) ، ناديت الحسرة بأعلى صوتك ،

---

(١) سورة العنكبوت : ٤٥ . (٢) سورة المُؤمِنُون : ٩٩ ـ ١٠٠ .

وقلت : ﴿ يا حسرتى على ما فرطت في جنبِ اللهِ ﴾ [1] .

هذا ، فإذا إنتقش في صفحة خاطرك ، وارتسم في صحيفة ذهنك ، ما تلونا عليك ، فلنرجع إلى ما وعدناك ، من بيان الصفات والملكات ، على وجه الإجمال .

فنقول : قد مر مراراً ، أن حقيقة الإنسان ، هي اللطيفة النورانية الربانية ، التي هي من عالم الغيب والملكوت ، وأن البدن الذي هو من عالم الشهادة والملك بمنزلة آلة لها ، تستمد بها في الإستكمال ، وتستعين بها لتحصيل الكمال ، على وجُوه الإستعمال ، أو بمنزلة مركوب ، أستعير به للسفر إلى دار الدُّنيا ، لتحصيل زاد فيها للسُكنى بدار العُقبى ، ولذا قال رسول الله (ﷺ) : " الدُّنيا مزرعة الآخرة ، والدار الأخرة دار الأجر والحصاد " .

وقد جعل الله تعالى هذا البدن ، بمنزلة مملكة ، والنفس سُلطاناً عليها ، وجعل له فيها جنوداً وأعواناً ، من الجوارح ، والأعضاء ، والحواس ، والقوى الظاهرية ، والباطنية ، لا يحصي عددها وكيفياتها ، إلاّ جاعلها وخالقها ، ﴿ وما يعلم جُنود ربك إلاّ هو ﴾ [2] ، وعين لكل عملاً لا يتجاوزه ، وبين لكل سبيلاً لا يتعداه ، فهو الملك ، والجُنود خدم ، ونحن نذكر طرفاً منها ، لينتقل منه إلى غيره ، بالذوق السليم ، والطبع المُستقيم .

أما الجنود الظاهرة : فكاليد ، والرجل ، والأذن ، والعين ، والضرس ، واللسان ، وسائر الأعضاء الظاهرة والباطنة ، فإن جميعها خُدام النفس ،

---

(١) سورة الزمر : ٥٦ .
(٢) سورة المُدثر : ٣١ .

مُسخرة لها ، وهي المُتصرف فيها ، وقد خُلقت مجبُولة على طاعتها ، لا تستطيع لها خلافاً ، ولا عليها تمرداً ، فإذا أمرت العين بالإنفتاح إنفتحت ، وإذا أمرت الرجل بالحركة تحركت ، وإذا أمرت اللسان بالكلام تكلم ، وهكذا قياس باقي الأعضاء .

وتسخير الأعضاء لها ، يُضاهي من وجه : تسخير الملائكة من الله (ﷻ) ، لأنهم أيضاً مجبُولون على الطاعة ، لا يستطيعون له خِلافاً ، ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون ﴾ (١) .

ويفترقان من وجه : وهو أن الملائكة عالمون بالطاعة والإمتثال ، دُون الجوارح والأعضاء ؛ فإن الأجفان مثلاً تطيع النفس في الإنفتاح والإنطباق ، على سبيل التسخير ، ولا خبر لها من نفسها ؛ ومن طاعتها ، وإفتقار النفس إلى هذه الجنود ، من باب الإفتقار إلى المركب والزاد لسفرها ، الذي خُلقت لأجله ، وهو السفر إلى الله تعالى ؛ فالمركب هو البدن ؛ والزاد هو العِلم ؛ والأسباب المُوصلة إلى الزاد ، هو العمل الصالح .

ولا يمكن السفر من غير أن يركب مركب البدن ، ويقطع منازل الدُّنيا ، فإضطرت في هذا السفر إلى أن يتزود من هذا العالم ، ولما كان مركبها البدن ، فلابد من تعهده وحفظه ، حتى يوصلها إلى المنزل ، بأن تجلب إليه ما يُوافقه من الغذاء والشراب وغيرهما ، وتدفع عنه ما يُنافيه من أسباب الردى والهلاك ، فافتقرت لجلب الغذاء وأمثاله ، إلى جُندين : باطني ، وهو : الشهوة ؛ وظاهري ، وهي : اليد والأعضاء ، الجالبة

(١) سورة التحريم : ٦ .

للغذاء ، فخلق فيها من الشهوات ما يحتاج إليه من آلتها ما يفتقر إليه ؛ وافتقر لدفع المُهلكات أيضاً إلى جُندين : باطني ، وهو : الغضب ، الذي يدفع به الأعداء والمُهلكات ؛ وظاهري ، وهي : اليد والرجل ، فتستعملها بمُقتضى الغضب ، وهكذا سائر الأعضاء .

وحاصل الكلام : أن هذه الجنود ، وإن كانت لا تحصى ، إلاّ أن الرؤساء والأمراء منها أربعة ، وهي منشأ كل الصفات ، وجل الملكات ، محمودها ومذمومها ، وهي : العقل ، والوهم ، والشهوة ، والغضب .

أما العقل : فشأنها إدراك حقائق الأمور ، والتميز بين الخيرات والشرور ، والأمر بالأفعال الجميلة ، والنهي عن الصفات الرذيلة ؛ وفائدة القوة الشهوية : تدبير مملكة البدن ، التي هي آلة ، لتحصيل الكمالات ، وإصلاح حال البدن ، ليبقى إلى حين رجوع الملك إلى موطنه الأصلي ، بعد إستكماله في هذا السفر ، من المنزل الأول ، والمرحلة الدنيا ، التي هي الدنيا ، ولذا سُميت بالدنيا ، فإنها من الدنو ، بمعنى : القرب ، كما في قوله تعالى : ﴿ إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى ﴾ (1) ؛ إذ بقاء البدن شخصاً ، موقوف على تناول الغذاء ، والشراب ، واللباس ، وأمثالها من ضروريات الحياة ، ونوعاً موقوف على التناكح ، والتناسل ، وإحتياج هذه إلى القوة الشهوية ظاهر باهر ، وثمرة القوة الوهمية ، إدراك المعاني الجُزئية ، ودقائق الأمور المُوصلة إلى المقاصد الصحيحة .

وغاية القوة الغضبية ، أمران : دفع المضار الخارجة عن البدن ، وتأديب القوتين ، أي : الشهوية والوهمية ، لإمتثال أمر العقل ، ومنعهما

(1) سورة الأنفال : ٤٢ .

عن مُخالفته ، إذا بغتا العصيان عن راية ، والطغيان عليه ، فيدخلهما تحت إقتداره وسُلطانه ، ولا تدعهما أن تخرجا عن الطريق المستوي ، والصراط المُستقيم .

واعلم أن جميع أجزاء هذه المملكة ، ما سوى هذه الأربعة ، ليس لها مطمع في الرئاسة ، ولا أمل في الإمارة ، في هذه المملكة ، بل الكل تابع للملك ، مجبولاً ومُنقاداً له ، مقهُوراً ومُطيعاً له ، مُسخراً ومجبُوراً ، إلاَّ هذه الأربعة ، فهي أركان المملكة ، وعُمالها ، وأمراء الجُنود ، وضُباطها .

أما العقل منها : فبمنزلة الوزير الناصح ، والمُشير المُشفق ، همه تدبير أمر الملك ، وإرشاده إلى صوب الصواب ، ونظم الملك ، وحفظه عن الغمران والخراب ، وعزمه إستعداد الملك لسفره المقصود من خلقته ، والقربى لدى ملك الملوك ، ورب الأرباب .

وأما الشهوة : فهي بمنزلة عامل الخراج ، يجلب الطعام والميرة إلى المملكة ، ولكنه كذاب ، مكار ، خداع ، خبيث ، يتمثل بصورة الناصح ، وتحت نُصحه الشر الهائل ، والسم القاتل ، شيمته مُنازعة الوزير الناصح في أرائه ، وتدبيراته ، وغرضه تسخير الملك ، وتصيره مُطيعاً لأرائه ، ومحكوماً في مُشتهياته ، فيكون كالبهائم والأنعام ، مُستغرقاً في بحر الشهوات ، من الشراب والطعام ، والجماع والحمام ، والمركب واللباس ، والمسكن والأثاث ، فكلما أمر الملك بشيء من هذه ، يأتمر بأمره من دُون مشاورة الوزير ، ومزاولة التدبير ، وتميز الصلاح من الفساد ، وتفريق الجور عن الإقتصاد .

وأما الغضب : فهو بمنزلة صاحب الشرطة ، وهو فتاك ، هتاك ،

شرير ، سفاك ، يتعاطى عمل السباع الضارية ، من العداوة والبغضاء ، والحقن والشحناء ، والتهجم على الناس ، بالضرب والخناء ، والقتل والفحشاء ، والظلم والإيذاء ، وهمته تسخير الملك وإطاعته ، فيما جبل عليه من هذه الأمور ، وتصديده عن طاعة العقل الناصح ، والوزير المُشفق .

وأما الوهم : فشغله المكر والخدعة ، والشيطنة والفتنة ، والتلبيس والتدليس ، والحيلة والخيانة ، وغرضه : إنقياد الملك وإطاعته له ، فيما طبع عليه من الأمور المذكورة ، ولأجل هذا الإختلاف ، والتباين بين القوى الأربع .

ترى مملكة البدن دائماً ، في معركة النزاع ، وميدان الجدال ، فتارة يظهر فيها آثار الملائكة والروحانيين ، وأخرى دثار الغيلان والشياطين ، وساعة أفعال البهائم والأنعام ، وزماناً إهجام سباع الآجام ، حتى تحصل الغلبة والظفر لواحدة منها ، وتصير الباقي تحت أمرها ونهيها ، ومقهور حُكمها ورأيها ، فينتقل زمام الملك إليها ، ويصير ختام الأمر والنهي لديها ، ويدخل الملك في حزبها ، ومن سنخها وجنسها ، فيظهر في المملكة أثارها ، وينشر منها أطوارها ، فإن غلب العقل ، بأن إستغنى الملك في تدبيراته بوزيره ، وإستشاره في الأمر من خطيره وحقيره ، وأعرض عن إشارة العبد السوء ، أعني : عامل الخراج ، مُستدلاً بأن الصواب في نقيض رأيه ، وأدب صاحب الشرطة ، وأسيسه لوزيره ، وجعله مُؤتمراً له ، ومُسلطاً من جهته ، على هذا العبث الخبيث ، أعني : عامل الخراج ، واتباعه وأنصاره ، حتى يكون العبد مسوساً ، لا سائساً ،

ومـأمُوراً مُـدبراً ، لا أميـراً مُـديراً ، إسـتقام أمـر المملكـة ، وانـتظم العدل ، ودخل الملك في حزب الملك .

وإن غلبـت إحـدى الـثلاث ، ظهـرت فيهـا آثـار ذلـك الغالـب ، وبـادت المملكـة والملـك ، وخربـت الـدار بأهلهـا ، وإختـل أمـر المعـاش والمعـاد ، وصـار العمـران كـالتلال والوهـاد ، ودخـل الملـك إمـا فـي حـزب الشـياطين الغاوية ، أو السباع الضارية ، أو البهائم الضالة ، بل أضل سبيلاً ، وأدنـى قبيلاً ، نعوذ بالله تعالى ، من سُوء الخاتمة .

ولا يخفى ، أن منشأ هذا الخلاف والجدال ، ومصدر القيل والقـال ، هو القـوة العاقلـة ، إذ هـي المانعـة لسـائر القـوى عـن الطغيـان ، والغلبـة علـى حقيقـة السُلطان ، وظهـور آثارهـا فـي الملـك ، وغلبتهـا علـى الملـك ، لأن أفعالها مُخالفة لرأيها المُستقيم ، وذوقها السليم .

وأما سائر القوى ، فلا نزاع بينها كثيراً ، لأنـه لا ينكر واحدة منـهـا فعل الأخـرى بنفسـها ، ولا تمـانع بينهـا إلاّ بإشـارة العقـل ، ولـذا تـرى البهـائم والسباع ، التي هي خالية عن القوة العاقلـة ، لا تختلـف حالاتهـا عمـا هـي عليها ، وإن تفاوتت الأفراد من كل نـوع ، شدةً وضـعفاً أحيانـاً ، كمـا تـرى أن الغلبـة فـي جنـود الشـياطين للواهمـة ، وفـي البهـائم للشـهوة ، وفـي السباع للغضب ، وكذا الملائكة لا مُنازعة فـي نفوسـها ، لأنـهـا مُقدسـة عن سـائر القـوى غيـر العقـل ، فالكِتـاب الجـامع ، ومحـل جـل البـدائع ، ومظهـر آثار الملك والملكوت ، ومجمـع شـواهد الناسـوت واللاهـوت ، هـو الإنسـان الذي خص بالقوى المُتخالفة ، والصفات المُتقابلة .

ولأجل ذا إختص بـالأسماء المُتقابلة الإلـهية ، وتشرفت بمرتبـة الخلافـة

الربانية ، وهو السائح في عالم الغيب والشهود ، السابح في بحار الملك والملكوت ، القابل للرئاستين ، اللائق لسلطنة النشأتين ، ولله دُره من قائل :

دوائك فيك وما تشعر ودائك منك وما تبصر
أتحسب أنك جرم صغير وفيك إنطوى العالم الأكبر
وأنت الكِتاب المُبين الذي بآياته يظهر المضمر

وإذ قد عرفت أن الله (تعالى شأنه ، وجل ثنائه ، وتقدست أسمائه) خلق مملكة البدن ، وجعل لها ملكاً وسُلطاناً ، وهو النفس الناطقة ؛ وعين له جنوداً لا تحصى ، وأعواناً لا يكاد يتناهى ، من الأعضاء والجوارح ، والقوى والحواس ، وإختار من بينها أربعاً ، وجعلها أركان الملك ، وأعوان الملك ، على ما فصَّل .

فاعلم أن لكل من هذه الأربعة : لذةً وآلماً ؛ ولذة كل منها فيما تقتضيه طبيعته ، وتناسبه جبلته ، مما خلق لأجله ؛ وآلمه في ضده ، ولما كان مُقتضى العقل ، وسبب إيجاده ، معرفة حقائق الأشياء ، فلا جرم كان لذته في العُلوم والمعارف ، وآلمه في الجهل والحيرة ، وحيث ما كان مُقتضى الغضب ، القهر والعدوان ، كان لذته في الغلبة والسُلطان ، وآلمه في المقهورية والخذلان ، وريثما كان خلقه الشهوة ، لأجل بقاء البدن ، بتحصيل الغذاء والشراب ، ومثلهما مما به قوامه ، وعليه ثباته ودوامه ، فلذتها في بلوغ مُناها ، بحصول مُشتهاها ، وآلمها في الحرمان منها ، والنقصان فيها .

ولما كان جبلة الوهم ، التدليس والتلبيس ، فلذاته في الشيطنة والخداع ، وآلمه في خلافها ، فإذن اللذات والآلام أيضاً أربعة أقسام : عقلية ، ووهمية ، وغضبية ، وشهوية .

وألذ اللذات هي العقلية ، التي لا تختلف بإختلاف الأحوال ، ولا تتبدل بمرور الشهور والأحوال ، وسائر اللذات في جنبها يسير ، وخطرها حقير ، بل نسبتها نسبة القطرة واليم ، بل الوجود والعدم ، والعجب ممن لم يعرف من معنى اللذة إلاّ تنويع الأغذية ، وتبريد الأشربة ، وتزيين اللباس ، والتختم بالياقوت والزبرجد والألماس ، وتزويج الحسان ، وإستخدام الغلمان ، وتعلية القصور ، وتنويه الغرف والدُور .

بل لا يشعر من لذات النشأة الأخرى ، وسعادة دار العُقبى ، إلاّ مُعانقة الحُور ، وسُكنى القصور ، وخدمة الغلمان ، وأكل الرُّطب ، والعنب ، والرمان ، ويزعم إنحصار آلامها في عذاب النيران ، وسرابيل القطران ، ولدغ العقارب والتنين ، وشرب الحميم والغسلين ، فلا يخطر بباله من جزاء الطاعات ، وثواب العبادات ، ونزل الدنيوي من اللذات ، والأسهار في الأسحار ، وأثناء الليل وأطراف النهار ، إلاّ الوصول إلى تلك ، والنجاة من ذلك ، ولم يدر أن تلك عبادة العملة والأجراء ، وذاك طاعة العبيد والإماء ، وأين هما من عبادة الأحرار ، الذين لا يعبدون المعبود ، ولا يألهون إلى المحبوب المحمود ، طمعاً في الجنة ، ولا خوفاً من النار ، بل وجدوه أهلاً للعبادة فعبدوه ، وعلموه مُستحقاً للإطاعة فأطاعوه ، وليس ذلك إلاّ للغفلة عن اللذات العقلية ، والإبتهاجات الروحانية .

فما ظنك بلذة يُشارك الإنسان فيها البهائم ، والنفس الناطقة المُجردة ،

التي من حزب ملكوت السماوات ، تخدم حين استيفائها الأنعام والحشرات ، بل كيف تزعم هذه اللذات كمالاً ، مع أن كل ذي مسكة تنزه الباري (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) عنها ، فلو كانت كمالات ، لوجب إثباتها ، لمن هو جامع جميع الكمالات ، ويدلك على خستها وقبحها ، استحيائك من إظهارها ، وإسنادك إليها ، وسعيك في إخفائها .

ولذا ـ لو قيل لك : أكول ، لتغيرت حالتك ، وتهيجت غيرتك ، فتعرض عن القائل ، ولو قدرت عليه لأذقته الشر الهائل ، والسم القاتل ، مع أن كل أحد طالب لنشر كماله ، ويُباهي بالمحمود من خصاله .

فإذا عرفت أن هذه اللذات ليست بكمالات ، وعلمت أن الإنسان في القوة العاقلة واللذات العقلية ، تشارك الملائكة والروحانيات ، وفي القوى الغضبية والشهوية والوهمية ، واللذات الجسمانية تضاهي السباع والشياطين والحيوانات ، علمت أنه إذا غلب على أحد إحدى هذه القوى ، وطلب اللذة المنسوبة إليها ، شارك ذلك الجنس ، الذي تلك القوة منسوبة إليه ، وغالبة عليه ، إلى أن تبلغ تلك القوة حد الكمال ، فيصير الإنسان من ذلك الجنس ، فيصدق عليه حمل المُواطأة ، فيُقال : هو هو .

ثم اعلم ، أن القوى العقلية والوهمية ، شأنهما إدراك الأمور ، إلاَّ أن الأولى منهما : تدرك الكليات ؛ والثانية : تتصور الجُزئيات ، وحيث كانت الأفعال الصادرة من البدن جُزئيات ، فلا جرم مبدأ تحريك البدن في جُزئيات الأفعال ، بيد القوة الوهمية .

ولذا ـ سُميت هذه بالقوة العاملة ، والعقل العملي ، والأولى : بالقوة العاقلة ، والعقل النظري .

وأما الشهوية والغضبية : فشأنهما تحريك البدن ، فهما مبدأن للتحريك ، إلاَّ أن الأولى منهما : إلى جلب مُلائماته ؛ والثانية : إلى دفع مضاره ، فإن غلبت العاقلة على سائر القوى ، وجعلتها مقهورة لها ، مُطيعة إياها ، صار تصرف القوى على نهج الصلاح ، وأفعالها على وجه الصواب والفلاح ، إنتظم أمر المملكة وتهذبت القوى ، وإختصت كل واحدة بفضيلة ؛ فإذا تهذبت القوة العاقلة ، أي : العقل النظري : حصلت الحكمة ؛ وإذ تهذبت القوة العاملة ، أي : العقل العملي : ظهرت ملكة العدالة ؛ وإذا تهذبت القوة الغضبية : حصلت ملكة الشجاعة ؛ وإذا تهذبت القوة الشهوية : ظهرت العفة .

وهذه الصفات الأربع بمنزلة الجنس لجميع الصفات الجميلة ، والملكات النبيلة ، وسائر الصفات الفاضلة ، مُندرجة تحتها ، وصادرة عنها ، فهي مصدر الكل .

مثلاً الحكمة : مصدر الفطنة ، وحُسن التدبير والتوحيد ، وأمثالها ؛ والشجاعة : منشأ الصبر ، والحلم ، والوقار ، وعلو الهمة ، وأشباهها ؛ والعفة : مبدأ السخاء ، والحياء ، والأمانة ، والبشاشة ، وأنحائها .

فجميع الصفات الحميدة ، راجع إلى هذه الأربع :

الأولى : الحكمة ، وهي : العِلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه ، وهي قسمان : نظرية ، وهي : العِلم بحقائق الموجودات التي ليست بقدرتنا وإختيارنا ؛ وعملية ، وهي : العِلم بحقائق الموجودات التي بقدرتنا وإختيارنا ، كالأفعال الصادرة منا .

الثانية : العفة ، وهي : عبارة عن إطاعة القوة الشهوية للقوة العاقلة ، وعدم الخروج عن تحت أوامرها ونواهيها ، حتى يكون صاحبها من الأحرار ، الذين تركوا عبودية الهوى .

الثالثة : الشجاعة ، وهي : عبارة عن إنقياد القوة الغضبية للعاقلة ، فلا يلقى صاحبها نفسه إلى المهالك ، التي يحكم العقل بالإحتراز عنها ، ولا يضطرب من المخاوف ، التي يحكم العقل أو الشرع بالإقتحام فيها .

الرابعة : العدالة ، وهي : عبارة عن إطاعة القوة العاملة للقوة العاقلة ، ومُتابعتها في جميع تصرفاتها ، أو خصوص حمل الغضب والشهوة ، على طاعة العقل والشرع ، وتذليل رقابهما لإمتثال أوامرهما ونواهيهما .

وقد فسر بعض عُلماء الأخلاق : العدالة : بإجتماع جميع القوى ، والإتفاق على طاعة القوة العاقلة ، بحيث لا يخرجن عن طاعتها ، ولا يضمرن مُخالفتها في شيء من أوامرها ونواهيها ، وكيف كان ؟ فقد تحقق أن مصدر الفضائل بجُملتها ، ومنشأ الحميدة من الخصال برمتها ، هي الفضائل الأربع المذكورة ، وسائر الفضائل مُندرجة تحت هذه الأربع .

ثم اعلم ، أن قبال كل فضيلة خسيسة ، وحيال كل صفة محمودة خصلة مذمومة هي ضدها ، فكما أن مصدر الفضائل أربعة ، كذلك منشأ الرذائل أربعة ، هي أضدادها :

الأولى : الجهل ، وهو : ضد الحكمة .

والثانية : الجبن ، وهو : ضد الشجاعة .

والثالثة : الشره ، وهي : ضد العفة .

والرابعة : الظلم ، وهو : ضد العدالة .

هذا ما يُؤدي إليه النظر البادي ، ولكن التحقيق ، أن لكل فضيلة حد محدود ، وقدر مضبوط ، وهو الوسط ، والحد الأوسط ، والتجاوز عنه في طرفي الإفراط والتفريط نقص ورذيلة ، فالحد الأوسط في كل فضيلة ، كالمركز من الدائرة وسائر النقاط المفروضة فيها ، وفي المُحيط رذيلة وخسيسة .

ومن المحقق المعلوم ، أن المركز نقطة واحدة مُعينة في وسط الدائرة ، وسائر النقاط المفروضة ، نقاط غير مُتناهية ، فحينئذ تكون في مُقابل كل فضيلة رذائل غير مُتناهية ، ناشئة من الإنحراف عن الفضيلة ، إفراطاً وتفريطاً ، فالإستقامة في سلوك طريقة الأوصاف الحميدة ، بمنزلة الحركة في الخط المُستقيم ، وإرتكاب الرذائل ، بمنزلة الإنحراف عن ذلك الخط .

ولما كان الخط المُستقيم بين النقطتين ، مُنحصراً في واحد ، فلا جرم كانت الخطوط المُنحنية فيما بينهما غير مُتناهية ، لما ذهب الفلاسفة من جواز وجود اللا تناهي بين الحاصرين ، فالإستقامة في الصفات الحميدة نهج واحد ، وللإنحراف عنه مناهج لا تحصى كثرة ؛ ولذا ترى أسباب الشرور والرذائل ، أكثر من أسباب الخيرات والفضائل ، وحيث أن تميز أمر مُعين من بين أمور غير مُتناهية صعب ، وتعيين الوسط فيما بين أطراف مُتكثرة أصعب ، فالإستقامة عليه والثبات لديه أصعب وأصعب .

ولذا ـ لما نزلت سورة هود ، على النبي المحمود ، ورسول المعبود ، وأمر بالإستقامة ، في قوله (ﷻ) : ﴿ فاستقم كما أمرت ﴾ [1] ، قال (صلى الله عليه وآله) : " شيبتني سورة هود " .

ثم لا يخفى ، أن الوسط على قسمين : حقيقي وإضافي ؛ والحقيقي : ما كان نسبته إلى الطرفين مُتساوية حقيقة ، كنسبة الأربع إلى الإثنين والست ؛ والإضافي : ما كان أقرب إلى الحقيقي من غيره ؛ والوسط المُعتبر في عِلم الأخلاق ، هو الإضافي دُون الحقيقي ، لأن الحقيقي منه مُتعسر ، بل مُتعذر ؛ والإضافي من شأنه الزيادة والنقصان والإختلاف ، بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان ، فربما كان بعض الصفات بالنسبة إلى بعض الأشخاص ، أو بعض الأحوال أو الأوقات فضيلة ، وبالنسبة إلى غيره رذيلة ، وإلى هذا أشير في بعض الأخبار : حسنات الأبرار سيئات المُقربين .

ولقد تبين مما ذكرنا ، أن بإزاء كل صفة حسنة ، صفات سيئة غير مُتناهية ، إلاّ أنه لم يذكر لجميع هذه الصفات أسماء على حدتها ، ولا تعريفات برأسها ، وليس شأن عِلم الأخلاق بيان الكل ، لعدم نهاية لها ، فالمطلوب بيان قاعدة كلية ، يندرج الكل تحتها ، وهي ما أشرنا إليها ، من أن قبال كل صفة محمودة صفتان مذمُومتان ، في طرفي الإفراط والتفريط ، من الحد الأوسط .

وحيث كانت مبادئ الصفات الحميدة أربعة ، كانت الرذائل ثمانية : فضد الحكمة من طرف الإفراط الجربزه : وهي تعدي العاقلة عما ينبغي ،

(١) سورة هود : ١١٢ .

وعدم الوقوف والثبات على موضع مُعين ؛ ومن طرف التفريط البلاهة : وهي تعطيل القوة المُفكرة عن قدر الضرورة ، أو أقل من ذلك ؛ وضد الشجاعة من طرف الإفراط التهور : وهو الإهجام على أمور يحكم العقل بالإحتراز عنها ؛ ومن طرف التفريط الجُبن : وهو الفرار عن أمور يحكم العقل بالدخول فيها ، وعدم الإعراض عنها ؛ وضد العفة من طرف الإفراط الشره : وهو الإنهماك في اللذائذ الجُسمانية ، زائداً عما يقتضيه إصلاح البدن ، ويحسنه العقل والشرع ؛ ومن طرف التفريط الخمود : وهو إماتة القوة الشهوية ، بحيث يخل بحفظ البدن وببقاء النسل ؛ وضد العدالة من طرف الإفراط : الظلم والجور على العباد ، بالنسبة إلى أموالهم ، أو أعراضهم ، أو نفوسهم ؛ ومن طرف التفريط : تحمل ظلم الظالم على سبيل المذلة ، مع قدرته على الدفع ، وهو مذمُوم شرعاً وعقلاً ، وهو الذي يُقال فيه : أنه لا حمية له .

وقد وصف الله (تعالى) ، أصحاب النبي (ﷺ) ، بالشدة والحمية ، فقال : ﴿ أشداء على الكُفار ﴾ (١) ، وقال تعالى ، مُخاطباً للنبي (صلى الله عليه وآله) : ﴿ جاهد الكفار والمُنافقين واغلظ عليهم ﴾ (٢) ؛ والغلظة والشدة : من آثار الغضب والحمية ، هذا إن فسرنا العدالة بالمعنى المعروف عند العرف ، وأما إن فسر بالمعنى الذي ذكرنا : من أنها عبارة عن إطاعة القوة العملية ، والعقل العملي للقوة العاقلة والعقل النظري ، وحملها جميع القوى على إطاعة العقل النظري ، فضدها أمر واحد ، وهو الظلم ، أي : التعدي عما لا ينبغي أن يتعدى ، وجميع الذمائم والصفات

---

(١) سورة الفتح : ٢٩ .
(٢) سورة التوبة : ٧٣ ؛ سورة التحريم : ٩ .

الرذيلة داخل تحتها ، ولا تختص بالتصرف في أموال الناس ، والتعدي عليهم خاصة ، فالعدالة بهذا المعنى : إجتماع جميع الصفات الكمالية ، والظلم الذي هو ضدها : شامل لجميع النقائص والأوصاف المذمومة .

ولا يخفى عليك ، أن ما ذكرنا من أن الرذائل طرفا الإفراط والتفريط من الفضائل الأربع ؛ فكما أن للفضائل الأربع أنواع مُتكثرة مُندرجة تحتها ، فكذا لكل واحدة من الرذائل الثمان ، أنواع غير معدودة مُندرجة تحتها .

مثلاً : الجربزه : منشأ النكراء ، والمكر ، والحيلة ، والدهاء ، والتلبيس ، والتضريب ، والغش ، والخب ، والخنان ، وأمثالها ؛ والبلاهة : مصدر الحُمق ، والجهل المُركب ، ونحوهما ؛ والتهور : منبع البذلة ، والبذخ ، والصلف ، والإستشاطة ، والتكبر ، والعجب ، والإستهزاء ، والإستخفاف ، وتحقير الخلق ، وإرادة الشر ، وشهوة الظلم ، وأمثالها ؛ والجُبن : مرجع سُوء الظن ، والجزع ، ودنائة الطبع ، وأشباهها ؛ والشره : معدن الحرص ، والبُخل ، والإسراف ، والوقاحة ، والحسد ، والرياء ، وما ضاهاها ؛ والخمود : مورث قطع النسل ، وضعف البدن ، والكسالة ، والفتور ، وما أشبهها .

هذا ما أردنا ذِكره من الصفات المُقدسة الملكوتية ، والصفات المذمومة البهيمية ، والسبعية ، والشيطانية ، على وجه الإجمال ، وتفصيلها وبيانها ، ومُعالجة المذمومة منها ودفعها ، وكيفية تحصيل المحمودة منها وحفظها ، فموكُول إلى كُتب الأخلاق ، الموضوعة لذلك ، فالطالب لها يطلبها في مظانها ، ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

سبلنا ﴾ [1] .

قـــال :

من همه التجريد في طلب الهُدى ولمـارد التقليـد كـان مخوفـه
فسـما بمبلـغ نـور عقـل بـالغ أفق السما وسمي لأسمى مزلفه
لـم يـرتـض التـقـليد دُون تحقق إلاّ لـرسـل الله يـتـلـو مُـصحفه

الشرح :

قولـه : { مـن } : اسـم موصُـول مُبتـدأ ، فموضـعه الرفـع لبنائـه ، و { همه } : مُبتدأ ثان مُضاف إلى هاء الضمير ، الراجع إلى الموصول ، ومعناه : الهمة والعزيمة ؛ و { التجريد } (بالرفع) : خبره .

والجُملة صلة من ، ومعناه لغة ؛ قال في " القاموس " : جرد قشره ، والجلد نزع شعره ، وزيداً من ثوبه عراه .

والمُراد منه هنا : تعرية النفس عن شوائب الصفات الرذيلة والعلائق الدنيويـة ، العوائـق عـن السـعادات الأخرويـة ، والفيوضـات الرحمانيـة ، ونـزع هـذه الصـفات ، التـي هـي بمنزلـة الثيـاب القـذرة الوسـخة عنـهـا ، وتحليها بأضدادها من الصفات الملكية القدسية ، لتكون لائقة لحضور رب الأربـاب ، والمالـك للملـك والرقـاب ، ومُسـتعدة لقبـول فيوضـات خـالق الخلق ، والحق بالحق المطلق ، ومستأهلاً لسطوع أنوار جلالـه الأقدس ، ومُستحقاً لطلوع أشعة جماله الأنفس .

(١) سورة العنكبوت : ٦٩ .

وقوله : { في طلب } : جار ومجرور ، مُتعلق بالتجريد ، مُضاف إلى { الهُدَى } ، فهو مجرور تقديراً ، لكونه مقصوراً ، لا يقبل الحركات الثلاث ؛ ومعناه لغة ؛ قال في " القاموس " : الهُدَى (بضم الهاء وفتح الدال) : الرشاد والدلالة ؛ ويذكر والنهار ؛ والظاهر أن المُراد منها المعنى الأول ، والتحيق [1] : أن العِلم هو المبدأ والغاية .

فالإنسان إذا عمل بمُقتضى علمه ، يُؤدي عمله إلى صفاء في قلبه ، واستعداد لعِلم أخر فوق ما علمه ، أو لا عدة وشدة ، ثم إذا عمل بمُقتضى العِلم الحاصل بعد ذلك العِلم الأول ، يحصل له إستعداد آخر ، وبحسبه عِلم وإنكشاف آخر ، وهكذا يتزايد العِلم قوة وضياء ، حتى ينتهي إلى الإهتداء بهُدَى الله ، وهو نور اليقين ، والإيمان الحقيقي ، وذلك النور غاية كل عِلم ، وعمل ، وحركة ، وسعي ، يفعله الإنسان المُوفق .

وقوله : { ولمارد } : الواو عاطفة ، واللام في ولمارد للتقوية ، لضعف العامل بالتأخير ، وكونه غير فعل ، وهو قوله : { مخوفه } ، ومارد : مُضاف إلى التقليد ، ومعنى المارد ، لغة ؛ قال في "القاموس" : مرد : كنصر ، وكرم ، مروداً ومرادة ، فهو مارد ، ومريد ، ومتمرد : أقدم وعتا ، أو هو أن يبلغ الغاية ، التي يخرج بها من جُملة ما عليه ذلك الصنف (ج) ، مردة ، ومرداء ، ومرده : قطعه ومزق عرضه ، وعلى الشيء مرن واستمر ، وهذا المعنى هو المُراد هنا ظاهراً .

و { التقليد} : مجرور بالإضافة ، وهو مأخوذ من القِلادة (بالكسر) ، وهي : ما جُعل في العُنق ، فهو مصدر مولد ، وفي إصطلاح أهل العِلم :

---

(١) هكذا في الأصل .

قبول قول الغير ، من غير دليل سمي بذلك ، لأن المُقلد يجعل ما يعتقده من قول الغير ، من حق وباطل ، قِلادة في عُنقه ، فهو من الإستعارة التبعية .

و { كان } : فعل ماض ناقص ، اسمه ضمير مُستكن جوازاً ، راجع إلى الموصول .

وقوله : { مخوفه } : بالنصب ، خبر كان ، وتأنيثها بإعتبار معنى الموصول ، كما أن تذكير الضمائر بإعتبار لفظه ، وتوهم أن (الهاء) للسكت غلط ، لأنها إنما يلحق الفعل المُعتل الآخر ، في حال الوقف ، إذا حُذف آخره جوازاً ، أن زيد على حرفين ، نحو : أعطه ، ولم يعطه ، ووجوباً إن كان على حرف واحد : كقه ، وعِه ، أو حرفين : كلم ، يعه ، أو اسم يلزم البناء : كهي ، في قوله تعالى : ﴿ وما أدراك ما هيه ﴾ (١) ، فإن لم يلزم البناء ، كما في : عل ، من قول الشاعر :

أرمض من تحت وأضحي من عله

فهو شاذ ؛ ولذا قيل : أنها بدل الواو ، والأصل من علو ، والجُملة معطوفة على جُملة الصلة ، من باب عطف الجُملة الفعلية على الإسمية .

وقوله : { فسما } : فحرف الفاء للسببية ، وهي عاطفة ، وسما : فعل ماض مُعتل الآخر ، من : سما ، يسمو ، سموأ : إرتفع .

وقوله : { بمبلغ } : فحرف الباء للإستعانة ، أو السببية ، والمبلغ : مصدر ميمي ، ومعناه : المقدار ، والحد ، والمُنتهى : مُضاف إلى { نور } ، ونور إلى { عقل } ، والنور هو الظاهر بنفسه ، المُظهر

---

(١) سورة القارعة : ١٠ .

لغيره ، وهو حسي ، كنور الشمس والقمر ، وعقلي : كالعِلم ، وهو المُراد هنا ، بقرينة إضافته إلى العقل ، و { بالغ } : نعت لمبلغ ، وهو من البلاغ ، بمعنى : الكفاية ، أي : كاف ، أو من البلوغ ، بمعنى : الوصول ، أي : واصل .

وعلى الأول ، يكون قوله : { أفق السما } : مفعول سما ، على حذف الجار ؛ وعلى الثاني : يحتمل ذلك ، وإن يكون مفعول بالغ ، ويحتمل التنازع ، وحذف الضمير من العامل الأول ، على مذهب أهل البصرة ، ومن الثاني ، على مذهب أهل الكوفة ، لكونه فضلة ، وأفق (بالضم) ، (وبضمتين) : الناحية ؛ جمعه : أفاق ، أو ما ظهر من نواحي الفلك ، والسما (بالقصر للضرورة) : الفلك .

وقوله : { سمي } (بالياء) : كأنه غلط من الناسخ ، لأنه واوي ، ورسمه بالألف ، كغزا ، وإن فرض مجهولاً ، فهو أيضاً غير صحيح ، لأنه لازم ، ويحتمل أن يكون مأخوذاً من قولهم : تسمي بالقوم ، وإليهم إنتسب ، ولذا عدي باللام ، التي بمعنى إلى ، في قوله : { لأسمي } ، إلاَّ أن المذكور في " القاموس " : تسمى : على وزن تفعل ، وكيف كان ، فهو معطوف على سما ، وأسمى : اسم تفضيل ، بمعنى : أعلا ، مُضاف إلى { مزلفه } ، من باب إضافة الصفة إلى الموصوف ، وهي : إما اسم مصدر ، وإما اسم مكان ، من : زلف ، يزلف ، زلفاً : قرب ، أي : إرتفع ، أو إنتسب إلى قرب ، أو محل قرب ، هو أعلا القرب ، أو أعلا محال القرب ،

وعلى فرض أن يكون سما الثاني ـ أيضاً ـ معلوماً ، معناه : ارتفع ؛ أو

المُراد لازم ، معناه : الذي هو القرب ، لأن المُراد بالعلو والإرتفاع ، هو المعنوي لا الحسي ، الذي هو العلو بحسب المكان ، وهو يلزم القرب إليه (ﷻ) ، فيكون حاصل المعنى : وتقرب إلى أقرب محال القرب ، أو إلى أقرب القرب .

وقوله : { لم يرتض } : خبر من الموصولة ، وهو فعل مُضارع مُعتل اللام ، من : إرتضاه ، يرتضيه ، إرتضاء ، من باب إفتعل ، أي : إختاره ، حُذفت (لامه) لدخول (لم) الجازمة عليه .

وقوله : { التقليد } : بالنصب مفعوله .

وقوله : { دون } : بمعنى : غير ، وهو منصوب بنزع الخافض ، أي : من دون { تحقق } ؛ ومُضاف إلى تحقق : فهو مجرور بالإضافة ، ومعناه : التثبت والتيقن ؛ والأحرف إستثناء ، والمُستثنى منه محذوف ، أي : لأحد ، { إلاّ لرسل الله } : ورسل : يحتمل أن يكون بفتح الأول وسكون الثاني ، مُخفف رسول ، وهو المُناسب لإفراد الضمير في مُصحفه ، أو بضم الأول وسكون الثاني ، على وزن قفل ، مُخفف رسل (بضمتين) كَكُتب ، وهذا أقرب إستعمالاً ، لكنه غير مُناسب لإفراد الضمير ، وهذا التخفيف لا وجه له إلاّ الضرورة .

وأما الرسل (بالكسر) : كالعِلم ؛ أو (الفتح) : كالضرب ؛ أو (الضم) : كالقفل ؛ مُفردات من دُون تخفيف ، فبعضها لم يرد في اللغة ، وبعضها ليس له معنى مُناسب في المقام ، والذي يُناسب المقام : الرسول ، والرسيل ، والمرسل ، مُفردات ؛ والرسل : كَكُتب ؛ وأرسل : كأرجل ؛

ورسلاء : كعُلماء جموعاً ، وشيء منها لا يُوافق الوزن ، مُضافاً إلى أن الجموع ، لا يُناسب إفراد الضمير ؛ والله مُضاف إليه لرسل ، والجار والمجرور مُتعلق بالتقليد .

وقوله : { يتلو } : مُضارع : تلا ، يتلو ، تلاوة ، وفاعله ضمير مُستتر راجع إلى الموصول .

وقوله : { مُصحفه } : بالنصب مفعولة ، وهو بضم الميم وكسرها ، والأول أشهر ، أو مثلثة الميم ، كما في " القاموس " ، من أصحف (بالضم) ، أي : جعلت فيه الصحف ، وفي العُرف ، معناه : القرآن ، أو مُطلق الصحيفة ، كما في الحديث : مُصحف فاطمة فيه كذا وكذا .

والجُملة حال من فاعل : لم يرتض ، وكأن فيه إشعاراً بعدم جواز العمل بأخباره الواردة ، ولعله يأتي الكلام فيه .

بقى الكلام في بيان أمور مرت إجمالاً ، ولم يُفصل حالها ، مما إشتملت عليه الأبيات الثلاثة ، وهي : التجريد ، والتقليد ، والنور :

أما الأول : فبيانه زيادة على ما ذكر في بيان صفات النفس : أنه عبارة عن تزكية النفس ، وتصفيتها عن شوائب الظلمات ، والكدورات الحاصلة من الجهالات ، وخسائس الحالات ، ورذائل الصفات ، وذمائم الملكات ، وتحليها بمحامد الصفات ، ومحاسن الملكات ، وسوامي الحالات .

وشرح هذا المقال ، وبيان هذا الإجمال ، بذكر مُقدمة ، وهي : أن للإعيان الثابتة على إختلافها وكثرتها ، أربع درجات في الوجود ، وجود

في اللوح المحفوظ ، وهو سابق على الوجودات الثلاثة ، قال الله (ﷻ) : ﴿ ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلاَّ في كِتابٍ مُبينٍ ﴾ [1] ، وقال (ﷻ) : ﴿ وكل شيء أحصيناه في إمام مُبين ﴾ [2] ، على بعض التفاسير .

ويتبع هذا الوجود وجودها الحقيقي ، ويتبع وجودها الحقيقي وجودها الخيالي ، ويتبع وجودها الخيالي وجودها العقلي ، وهذا الوجود العقلي هو العِلم والحكمة : ﴿ ومن يُؤت الحكمة فقد أوتيَ خيراً كثيراً ﴾ [3] ، وهو من الألطاف الخفية ، إذ جعل حدقتك على صغر حجمها ، بحيث ينطبع فيها صُورة العالم على سعتها ، ثم يسري من وجودها في الحس ، وجود في الخيال ، كما إذا أغمضت عينك ، ترى صورة ما رأيته بعين الحس ، بعين الخيال بعينها ، بلا زيادة ولا نقيصة ، إلاَّ أنها مُجردة عن التعينات والآثار المُختصة بوجُودها الخارجي ، ثم من وجُودها الخيالي ، وجود في القلب مُجرداً عن الصور الجُزئية ، مُنتزعاً منها صورة كلية ، وهي المُعبر عنها بالعِلم .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : أن لتحصيل هذه الصورة العقلية ، أعني : العلم ، بحقائق الأشياء والموجودات طريقين ، أحدهما : للمُتصوفة ، فقالوا : أن الطريق إلى ذلك تقديم المُجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك ، كان الله هو المتولي لقلب عبده ، والمُتكفل له بتنوير بأنوار العِلم ؛ وإذا تولى الله أمر القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ،

---

(١) سورة الأنعام : ٥٩ .

(٢) سورة يــس : ١٢ .

(٣) سورة البقرة : ٢٦٩ .

وانشرح الصدر ، وانكشف لـه السر المكنـون ، وانقشع عن وجـه القلـب حجاب العزة بلطف الرحمـة ، وتـلألأت فيـه حقـائق الأمـور الإلـهيـة ، فلـيس علـى العبد إلاَّ الإستعداد بالتصفية المُجردة ، وإحضـار الـهمـة مـع الإرادة الصادقة ، والتعطش التام ، والترصد بدوام الإنتظار ، لما يفتحـه الله تعـالى من الرحمـة ، فهذه للأنبيـاء والأوليـاء ، إنكشف لـهم الأمـر ، وفـاض علـى صدورهم النـور ، من غيـر تعلم ودراسـة وكتابـة للكُتب ، بل بالزهـد فـي الدنيا ، والتبرؤ من علائقها ، وتفريغ القلـب من شواغلها ، والإقبـال بكنـه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله ، كان الله له .

وزعمـوا أن الطريـق فـي ذلـك أولاً : بإنقطـاع علائـق الـدنيا بالكُليـة ، وتفريغ القلب منها ، وبقطع الـهمة عن الأهل ، والمال ، والولد ، والـوطن ، والولاية ، والجاه ، حتى العِلم ، فيصير قلبه إلى حالـة يستوي فيهـا وجـود كل شيء وعدمه ، ثم يخلو بنفسه فـي زاويـة مـع الإقتصـار علـى الفـرائض والرواتـب ، ويجلس فـارغ القلـب مجمـوع الـهم ، ولا يفـرق فكـره بقـراءة قرآن ، ولا بالتأمل في التفسير ، ولا بكُتب حديث ، ولا غيـره ، بل يجتـهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى .

فـلا يـزال بعـد جلوسـه فـي الخلـوة ، قـائلا بلسـانـه : الله ، الله ، علـى الدوام ، مع حضور القلـب ، حتـى ينتهـي إلـى حالـة يتـرك تحريـك اللسـان ، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه ، ثم يصبر عليـه ، إلـى أن يمحى أثـره عن اللسان ، ويُصادف قلبه مُواظباً على الذِكر ، ثم يُواظب عليـه ، إلـى أن يمحى عن القلـب صورة اللفظ ، وحروفـه ، وهيئـة الكلمـة ، ويبقـى معنـى الكلمة مُجرداً في قلبـه حاضراً فيـه ، كأنـه لازم لـه لا يُفارقـه ، ولـه إختيـار

إلى أن ينتهي إلى هذا الحد ، وإختيار في إستدامة هذه الحالة بدفع الوسواس ، وليس له إختيار في إستجلاب رحمة الله تعالى ، بل هو مما فعله صار مُتعرضاً لنفحات رحمة الله ، فلا يبقى إلاّ الإنتظار ، لما يفتح الله من الرحمة ، كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذا الطريق .

وعند ذلك ، إذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مُواظبته ، فلم تجاذبه الشهوات ، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، فتلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر ، وإن عاد فقد يثبت ، وقد يكون مُختطفاً ، وإن ثبت فقد يطول ثبات ، وقد لا يطول ، وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق ، وقد يقتصر على فن واحد ، ومنازل أولياء الله تعالى فيه لا تحصر ، كما لا يحصى تفاوت خلقهم وأخلاقهم ، فقد رجع هذا الطريق ، إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ، ثم إستعداد وإنتظار فقط ، وهذا هو التجريد عندهم ، الشائع في الألسن ، حتى من غيرهم ، فإذا أطلق التجريد ، أريد به هذا المعنى غالباً .

والطريق الثاني : طريق العُلماء النُظار ، وذووا إعتبار ، وهم وإن لم ينكروا هذا الطريق رأساً ، ولا إمكانه قطعاً ، ولا إفضائه إلى هذا المقصد على الندور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) ، ولكنهم إستوعروا هذا الطريق ، واستبطئوا ثمرته ، واستبعدوا استجماع شروطه ، فإن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمُتعذر ، بل المُتعذر ، وإن حصل في حال فثباته أبعد منه ، إذا دنى وسواس وخاطر يشوش القلب ، فمن اقتصر في سلوكه على مُجرد العمل والرياضة ،

والمُجاهدة من غير بصيرة ولا معرفة ، فالتصفية تصير وبالاً عليه ، إذ تحرك النفس تحريكاً بالخواطر الوهمية ، ويستولى عليه الوساوس النفسانية ، فيشوش القلب ، حيث لم يتقدم رياضة النفس بحقائق العلوم والأفكار الصحيحة ، فيتشبث بالقلب خيالات فاسدة ، إذ شأنه عدم الثبات والسكون على حالة واحدة ، والإطمئنان عليها ، كما رويَ عن النبي (ﷺ) : " قلب المُؤمن أشد تقلباً من القِدر في غليانه " ، وفي الحديث القدسي ، عنه (ﷺ) : "قلب المُؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن" .

فحيث لم يكن القلب مُهذباً بالعلوم ألحقه ، يخترع بفكره الفاسد تصورات باطلة ، وأوهام كاذبة ، وربما يتخيل في ذات الله وصفاته ، اعتقادات فاسدة ، من باب الكُفر والزندقة .

وفي زعمه أنها صحيحة حقه ، انكشفت له من الغيب ، نعوذ بالله تعالى ، ومع ذلك ، قلَّ ما يخلو من إعجاب في نفسه وافتخار ، واغترار بخياله ، الذي ظنه عِلماً ، ونظر إلى الناس بعين الحقارة ، والنقص ، والعيب .

ولذا ــ تراهم يسمون غيرهم : مخلوق الله ، وأنفسهم : عباد الله ، وربما يتسخن باطنه بأمراض نفسانية ، وعلل قلبية ، وهو غافل عنها بغروره ، غير مُلتفت إلى مُعالجة النفس وإزالتها عن القلب ، لجهله بذمائم الأخلاق عن محامدها ، فيزعم الرذائل فضائل ، كما يزعم الخمود - مثلاً - عفة ، وعدم الغيرة حِلماً ، والتهور شجاعة ، والذلة كسر النفس ومُجاهدة ، ونحو ذلك ، ويبقى طول عُمره على هذه الحالة ، إلى أن يحل

الأجل ، وهو على هذه الحالة ، زاعماً بنفسه أنه على شيء ، وهو كما قال تعالى : ﴿ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً {١٠٣} الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يُحسنون صُنعاً ﴾ (١) .

وعن رسول الله (ﷺ) : " قصم ظهري رجُلان : عالم مُتهتك ، وجاهل مُتنسك " ؛ وربما يفسد المزاج في أثناء هذه المُجاهدة ، ويختلط العقل ويختل ، ويمرض البدن ، فطريق الحق : أن يتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم ، لئلا يتشبث القلب بخيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مُدة طويلة ، إلى أن ينقضي العُمر قبل النجاح بالمقصود .

فكم من صُوفي سلك هذا الطريق ، ثم بقي في خيال واحد ، عشرين سنة ، ولو كان قد أتقن العِلم من قبل ، لإنفتح له وجه إلتباس ذلك الخيال في الحال ، فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض ، وليس ذلك إلاّ كما لو ترك الإنسان تعلم الفقه ؛ وزعم أن النبي (ﷺ) ، لم يتعلم ذلك ، وصار فقيهاً بالوحي والإلهام ، من غير تكوير وتعلم ، فيقول : وأنا أيضاً رُبَّما تنتهي بي الرياضة إلى ذلك .

وهيهات هيهات ، هم من شجر ونحن من أشجار ، ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه ، وضيع عُمره ، بل ليس هذا إلاّ كمن ترك الحرث والكسب ، رجاء العثور على الكنز ، فإن هذا أيضاً مُمكن ، لا يستحيل عند العقل ، فلابُد أولاً من تحصيل ما حصله العُلماء ، وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد ذلك بالإنتظار ، لما لم ينكشف لسائر العُلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك

---

(١) سورة الكهف : ١٠٣ ـ ١٠٤ .

بالمُجاهدة على وجه لا يتجاوز الشرع ، بل يُطابق العقل والشرع ، على ما مر بيانه في ذِكر الأخلاق ، على وجه الإجمال .

وأما الثاني : أعني : بيان التقليد ، والحُكم بجوازه ، أو عدم جوازه ، أما معناه : فقد مر أنه الأخذ بقول الغير بلا دليل ؛ وأما حُكمه : فنقول : أن التقليد تارة في الفروع العملية الفقهية ، وهو جائز قطعاً لمن لم يبلغ درجة الإجتهاد ، أي : لم يحصل له ملكه يقتدر بها على تحصيل القطع ، أو الظن بالفروع من الأدلة التفصيلية وإستنباطها منها ، وأخرى في الأصول الإعتقادية ، التي لا تناط بعمل ، وفعل من أفعال الجوارح ، بل الغرض منها حصول الإعتقاد الجازم ، وأصولها ثلاثة : الأول : التوحيد ؛ والثاني : النبوة ؛ والثالث : المعاد .

ولكل من الأصول الثلاثة ، فروع إعتقادية ، فالكلام تارة في نفس الأصول ، وتارة في فروعها ، والأصول قسمان :

قسم : لا يجوز التقليد فيه لأحد ، كإثبات الصانع ، والتوحيد ، والنبوة ، العامة والخاصة ، فإن التقليد فيها من غير حجة ودليل يفضي إلى الدور المُحال ، وتفصيله يُطلب من الكُتب الكلامية ، ولا مجال لذِكره هنا .

وأما الباقي : والفروع كلها ، فيجوز فيها تقليد الحجج المعصُومين (صلوات الله عليهم أجمعين) ، دُون غيرهم من العُلماء .

وأما تقليد الآباء والأسلاف ، فغير جائز في شيء من الأصول والفروع ؛ وقد ذم الله تعالى الكُفار في موارد كثيرة من القرآن الكريم ، على تقليدهم لآبائهم وأسلافهم في الأصول ، منها قوله تعالى : ﴿ وإذا قيل

لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه أباءنا أو لو كان أباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ﴾ (١) .

ثم اعلم أن كل من اتبع قول الأسلاف والمشايخ بغير بصيرة ، فهو داخل تحت مذمة هذه الآية الشريفة ؛ ولقد نرى كثيراً من المُنتسبين إلى العِلم ، يرجع حاصل علومهم إلى تقليد المشايخ الماضين ، الذين هم بمنزلة أبائهم ، والآية دالة على وجوب الأخذ بالدليل .

قال ابن عباس (رضي الله عنهما) : نزلت الآية في اليهود ، وذلك حين دعاهم رسول الله (ﷺ) ، إلى الإسلام ، فقالوا : ﴿ بل نتبع ما وجدنا عليه أباءنا ﴾ (٢) ، فهم كانوا خيراً منا .

وأعلم أن قوله تعالى : ﴿ ألفينا ﴾ (٣) ، أي : وجدنا ، بدليل : ﴿ بل نتبع ما وجدنا ﴾ (٤) ، في آية أخرى ، وأن الله أمرهم أن يتبعوا ما أنزل الله من الحجج القاطعة ، والبراهين الساطعة ، من حيث هي كذلك ، لا لأنه مُنزل من عند الله تعالى ، لما ذكرنا من لزوم الدور على تقديره .

فهم قالوا : ما نتبع ذلك ، بل نتبع أبائنا وأسلافنا ، فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد ، فوبخهم الله تعالى بقوله : ﴿ أو لو كان أباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ﴾ (٥) ، فإن الواو في قوله : ﴿ أو لو ﴾ (٥) ، للعطف ، دخلت عليه همزة الإستفهام ، ومحل الإستفهام التوبيخي ما كان الفعل واقعاً ، الفاعل ملوماً ، كقولهم : أتوانيا وقد جد قرناؤك ؛ وجواب (لو)

---

(١) سورة البقرة : ١٧٠ .
(٢) سورة لقمان : ٢١ .
(٣) سورة البقرة : ١٧٠ .
(٤) سورة لقمان : ٢١ .
(٥) سورة البقرة : ١٧٠ .

محذوف ، أي : ولو كـان أباؤهم لا يتفكرون ولا يهتـدون لإتبعوهم ، فيـدل الآية على منع التقليد .

وتقرير الجواب عن قولهم من وجوه :

الأول : أن يُقـال للمُقلـد : أن شـرط جـواز تقليـد الإنسـان ، أن تعلـم أنـه مُحق ، وأنـت كيـف عرفـت أن مـن قلدتـه مُحـق ، فـإن عرفتـه بتقليـد آخـر ، وهكذا لزم التسلسل ؛ وإن عرفته بالعقل ، فذاك كافٍ ولا حاجة إلى التقليد ؛ فإن قلت : ليس من شرط جواز تقليده ، أن يعلم كونـه مُحقاً ؛ فـإذن قد جوزت تقليده وإن كان مُبطلاً ؛ فإذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك مُحق أو مُبطل .

الثاني : هب أن ذلك المُتقدم كان عَالِماً بهذا الشـيء ، إلاّ أنـا لـو قررنـا دليل المُتقدم ولا نـذهب عليـه ، كـان لابُد مـن العد ، والعدول عن النظر ، فكذا ها هُنا .

الثالث : إنك إذا قلدت مـن تقدمك ، فذلك المُتقدم كيف عرفـه ؟ إعرفـه بتقليد أو لا ، بل بدليل ، فإن عرفه بالتقليد لزمه ، إمـا الـدور أو التسلسل ، وإن عرفـه لا بالتقليـد بـل بـدليل ؛ فـإذا أوجبـت تقليـد ذلـك المُتقـدم ، وجـب عليك أن تطلب العِلم بالدليل لا بالتقليد ، وإلاّ كُنت مُخالفاً لـه ، حيث طلبت العِلم بالتقليـد ، وهـو كـان يطلبـه بالـدليل ، فثبـت أن القـول بالتقليـد ثبوتـه يرجع إلى نفيه ، فيكون باطلاً .

وها هنا نكتة ، وهـي : أن الله (ﷻ) ، ذكـر هـذه الآيـة ، عُقيب الزجـر عن اتباع خطوات الشيطان ، فدلت علـى أنـه لا فـرق بـين مُتابعة وسـاوس

الشيطان ، والتقليد للأباء والأسلاف ، وهو أقوى دليل على وجوب النظر والإستدلال ، وترك التعويل على قول الغير من غير دليل .

قال بعض الحُكماء الإسلاميين ، على ما حكى عنه من صدق بغير دليل : فهو حمار ، وكأنه نظر في قوله تعالى : ﴿ مثل الذين حُملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً ﴾ (١) ؛ وقوله : ﴿ لا يعقلون شيئاً ﴾ (٢) ، أي : من المعقولات ، وهي العلوم العقلية ، والمعارف اليقينية .

وأما الثالث : وهو بيان معنى النور ، فنقول : النور قسمان : ظاهري حسي ، وباطني عقلي ، وجامع الكل الظهور ، أعني : الظاهر بذاته ، المُظهر لغيره ، ولكل منها إفراد مُتفاوتة بالشدة ، والضعف ، والكمال ، والنقص ، وبالأمور الخارجية ، إذا كانت في المواد الخارجية ، وأعظم أنوار الحسي : هو نور الشمس ، الذي هو غاية الأنوار الحسية ، ولا أشد منه في عالم الكون ، ومن ورائه أنوار أخرى باطنية ، خارجة عن إدراك البصر وإحساس النظر ، وتلك الأنوار الباطنية بعضها فوق بعض ، في الصفاء والنورية ، وكل ما كان من تلك الأنوار أشد ظهوراً ، وأقوى وجوداً ونورية في حد ذاته ، كان أبطن وأخفى عن إدراك هذه الحواس الظاهرة الجُسمانية ، ونسبة كل طبقة إلى فوقها في شدة النورية وكمالها ، كنسبة نور الشمس إلى ما هو أقرب منها من هذا العالم .

ومما اتفق عليه العُرفاء ، أن تلك الأنوار الملكوتية ، أدناها النفس الحيوانية ، المُعبر عنها في القرآن بالصدق ، قال الله تعالى : ﴿ أفمن

---

(١) سورة الجُمعه : ٥ .
(٢) سورة البقرة : ١٧٠ .

شرح الله صدره للإسلام ﴾ [1] ؛ وبعدها النفس الناطقة ، المُعبر عنها بلسان الشرع بالقلب ، لتقلبه من مرتبة النفس إلى مقام الروح ، وبُعد العقل النظري المُعبر عنه عند الشريعة بالروح ، وبعده ما يُسمى عند العُرفاء بالسر ، وعند الحُكماء بالعقل الفعال .

ثم أنه ليس لهذين الجوهرين من الجواهر الأربع النورية الملكوتية ، التي هي كالعناصر الأربعة لعالم الملكوت ، وهما كطبقتي النار والهواء من ذلك العالم ، مظهر ومُتعلق به في هذا العالم بخلاف الأولين ، فللنفوس الحيوانية ، وكذا للنفس الناطقة ، وهي القلب المعنوي ، مظاهر في هذا العالم ، هي قلوب بني أدم ، وذلك : ﴿ لمن كان له قلب ﴾ [2] .

إذا عرفت ذلك ، فاعرف وتنبه ، إذا كلت هذه القوة البصرية ، وضعفت عن إدراك النور الشمسي ، وهو أدنى من طبقات الأنوار المُتفاضلة في شدة النورية ، ونسبته إلى أنزل تلك الطبقات ، كنسبة جُزء واحد من سبعين جُزء ، وهكذا نسبة كل طبقة منها إلى ما فوقها ، ثم لا نسبة بين تلك الطبقات إلى نور الأنوار ، لأنه فوق ما لا يتناهى ، بما لا يتناهي في شدة النورية .

فما أضل وأغوى ، وكذب وافترى ، من زعم وادعى ، أنه يُمكن رؤية الله تعالى بهذه العين ، وهو ممن يعجز عن تحديق بصره إلى جُرم الشمس ، وإملاء عينه من نورها حين لا حجاب دُونها ولا سحاب .

فاعرف ذلك واحفظه ، فإنه نافع فيما سيجيء إن شاء الله تعالى ، إذا عرفت ما تلونا عليك .

---

(١) سورة الزمر : ٢٢ .

(٢) سورة ق : ٣٧ .

فلنرجع إلى حاصل معنى الأبيات الثلاثة ، فنقول : معناها : أن من كان همته وعزيمته التجريد وتصفية النفس وجلائها ، عن ظلمات الجهل ، وصداً كدورات رذائل الملكات ، وعوائق العلائق البدنية ، في طلب إشراق الأنوار والهُدى ، ولمن تمرن واستمر على تقليد الأباء والأسلاف ، كان من المخوفين ، فبسبب ذلك التجريد والتصفية ، ارتفع بنور عقله التام الكافي إلى أفق السماء المعرفة ، وتقرب إلى أقرب منازل المُقربين ، وطوى عالم الملك والشهود ، وبلغ مبلغ الغيب والملكوت ، لم يرتض بتقليد الأباء والمشايخ من غير تحقيق الحق ، وكشف الحجاب عن وجه حال من سلف وسبق ، إلاّ أن يكون من الأنبياء المُرسلين ، والحجج المعصومين ، الذين لم يدن ساحتهم الغلط والخطأ ، ولم ينبع علمهم إلاَّ عن مُبدع الأرض والسماء .

وأما ما استشعرناه من إختصاص الحجية بالمُصحف ، فلا وجه له ، لأن أخبارهم (صلوات الله عليهم) ، كمُصحفهم حجة قاطعة ، نعم هي على أقسام ، بعضها ليس بحجة ، إما لضعف السند ، الذي مرجعه إلى عدم الثبوت منهم ؛ وإما لعدم وضوح الدلالة من جهة إجمال في اللفظ ؛ والوجه الأخير مُشترك بينها وبين المُصحف .

ثم اعلم ، أن في الأبيات وجوهاً من لطائف البلاغة ، وطرائف البديع ، لا بأس بالإشارة إليها ، فمن وجوه البلاغة : أنه إختار الجُملة الإسمية على الفعلية ، في جُملة الصلة :

أولاً : للدلالة على الدوام والثبات ، فإنه مُقتضى الحال والمُقام في هذا المَقام ، فكأنه قيل : من دامت همته ، وثبتت عزيمته ، بحيث لا تحركه

العواصف ، ولا تزيله القواصف ، في طلب الهُدى ، وإختار الجُملة الفعلية .

ثانياً في قوله : { ولمارد التقليد كان مخوفه } : لأنه قصد منها الوعظ والنصيحة على ما يقتضيه المقام ؛ والواعظ يأتي بالكلام على حسب ما تقتضيه الحال والمقام ، والوقت والزمان ، بفنون المُجادلات ، وأقسام الخطابات ، فيُناسبه الجُملة الفعلية ، المُفيدة للتجدد والحدوث ، واختار الماضي للدلالة على أنه ينبغي أن يُقدم السالك إزالة التقليد ، الذي هو من رذائل الصفات ، فأتى بما يدل على التحقق والوقوع ، ثم يهتم في تحصيل التجريد .

ثم أتى بما يتفرع على ذلك الفعل ، عُقيب الفاء الدالة على الترتيب والتفريع بأحسن وجه ، من أنه إذا فعل ذلك ترتب عليه ، ويستنتج منه إرتفاعه إلى سماء المجد والرفعه ، وتقربه في محافل القرب والخلوة على الترتيب الطبيعي ، ومن وجُوه البديع الطباق ، ويُسمى تضاداً وتطبيقاً أيضاً ، وهو الجمع بين معنيين مُتقابلين في الجُملة ، فجمع بين التجريد والتقليد ، وتقابلهما واضح ، ومنها الإستعارة التحقيقية ، حيث شبه العِلم بالنور ، وأتى بالمُشبه به فقط ، ووجه الشبه ظهورهما بذاتهما ، واظهارهما لغيرهما .

ومنها : الإستعارة الطبعية ، حيث شبه العلو المعنوي بالعلو المكاني ، فاستعار لفظ : { سما } ، الدال على ارتفاع المكان عن ارتفاع الشأن ، الحاصل من العِلم ، الذي هو نور العقل ، ثم أتى بما يُناسب المُشبه به من المكان المُرتفع ، وهو : { أفق السما } ، فتكون استعارة تخيلية .

ومنها : الجناس التام المُتماثل ؛ فإن : { سما } الأول ؛ معناه : ارتفع ، و { سما } الثاني ، معناه : تقرب ، أو إنتسب وتقرب ، لازم معناه ، فتكون كِناية ، حيث ذكر الملزوم الذي هو العلو المعنوي ، وأراد لازمه الذي هو القرب والزلفى :

قال :

فلئن تكن من هؤلاء مُهذباً   طاب الخطاب مُبرهناً عن معرفه
ولئن طرحت العقل خلفك مُعرضاً   عن شاهد العقل الذي لن تخلفه
فعديم نور العقل غير مُخاطب   إذ قد تشبه بالحمير المُؤكفه

الشرح :

قوله : { فلئن } : الفاء للعطف ، واللام لتوطئة القسم ، وتسمى اللام ألمُؤذنه للإيذان ، بأن الجواب بعدها مبني على قسم قبلها ، لا على الشرط ، وتسمى الموطئة أيضاً ، لأنها وطأت ؛ الجواب للقسم ، أي : مهدته له .

كذا قال ابن هشام في " المُغني " ؛ و { إن } : حرف شرط ، و { تكن } : فعل مُضارع ناقص ، مجزوم بدخول الشرط عليه ، وأصله : تكون ، فلما دخلت عليه (إن) الشرطية ، جزمت أخره بالسكون ، فالتقى الساكنان ، فحُذف الواو ، لكونه حرف عِلة ، فصار : (تكن) ، وقد يُحذف نونه أيضاً ، نحو قوله تعالى : ﴿ وإن تكُ حسنةً يُضاعِفهَا ﴾ [(١)] ؛ واسمه ضمير المُخاطب المحذوف وجوباً ، وهو فعل الشرط .

(١) سورة النساء : ٤٠ .

وقوله : { من هؤلاء } بالمد : جار ومجرور مُتعلق بـ { مُهذباً } ، والهاء فيه حرف تنبيه ، وأولاء اسم إشارة إلى جمع ، مُذكراً كان أو مُؤنثاً ، عاقلاً كان أم غيره ؛ وتميم تقول : أولى بالقصر ؛ و { مُهذباً } بالنصب : خبر (تكن) ، وهو اسم مفعول من هذب يُهذب تهذيباً ، وتهذيب الشيء تنقيته ، ورجل مُهذب ، أي : مُطهر الأخلاق ؛ و { طاب } : فعل ماض مُعتل العين ، مُضارعه : يطيب ، طاباً ، وطيباً ، وطيبة ، وتطياباً ، لذَّ وزكا ، وهو جواب الشرط ؛ و { الخطاب } : فاعله ، وهو توجه الكلام نحو الغير للإفهام ، وقد يُنقل إلى الكلام المُوجه .

وقوله : { مُبرهناً } : اسم فاعل : برهن ، يُبرهن ، والبُرهان : الحجة والبيان ، وبرهنه : بينه ، وسُميت الحجة : بُرهاناً ، لبيانها ووضوحها ، وهو خبر بعد خبر لتكن ، ويحتمل أن يكون حالاً من فاعل { طاب } .

وقوله : { عن معرفة } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : { مُبرهناً } ، لتضمينه معنى : نشأ ، أي : بُرهاناً ناشئاً عن معرفة ، وهي اسم مصدر : عرفه ، يعرفه ، معرفة ، وعرفاناً ، وعرفه (بالكسر) ، وعرفا (بكسرتين مُشددة الفاء) : علمه ، فهو : عارف ، وعريف ، وعروفة ، كذا في القاموس .

وقد إختلفت الأقوال في الفرق بين المعرفة والعلم :

فمنهم من قال : أنها لإدراك الجُزيئات ، والعلم لإدراك الكُليات .

ومنهم من قال : أنها ادراك البسائط تصوراً كان لماهياتها ، أو

تصديقاً بوجوداتها ، والعلم : إدراك المُركبات ، سواء كان باعتبار تصور ماهياتها ، أو التصديق بأحوالها ؛ ومن ثم يُقال : عرفت الله ، ولا يُقال : علمته .

ومنهم من قال : أنها عبارة عن الإدراك التصوري ؛ والعلم : هو الإدراك التصديقي ، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم .

قالوا : لأن تصديقنا بإسناد هذه المحسوسات ، إلى موجود واجب الوجود ، أمر معلوم بالضرورة ، وأما تصور حقيقة واجب الوجود ، فأمر فوق الطاقة البشرية ، فعلى هذا كل عارف عالم من غير عكس .

ولذا ـ قيل : أن الرجل لا يُسمى عارفاً ، إلاّ إذا توغل في بحار العلوم وميادينها ، وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ، ومن مبادئها إلى غاياتها ، بحسب الطاقة البشرية ، وقد يُطلق على الإدراك المسبوق بالعدم ، أو على الإدراك الأخير من الإدراكين إذا تخلل بينهما عدم ، كما لو عرفت الشيء ، ثم ذهلت عنه ، ثم أدركته ثانياً ، والمُراد من معرفة الله ـ كما قيل ـ الإطلاع على نعوته وصفاته الجمالية والجلالية ، بقدر الطاقة البشرية ، وأما الإطلاع على الذات المُقدسة ، فمما لا مطمع فيه لأحد .

قال بعض المُحققين : أن مراتب المعرفة مثل مراتب النار مثلاً ، وأن أدنيها من سمع أن في الوجود شيئاً يعدم كل شيء يُلاقيه ، ويظهر أثره في كل شيء يُحاذيه ، ويُسمى ذلك الموجُود ناراً .

ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المُقلدين ، الذين صدقوا بالدين من غير وقوف على الحجة ، وأعلا منها مرتبة ، من وصل

إليه دُخان النار ، وعلم أنه لابُد له من مُؤثر ، فحكم بذات لها أثر هو الدُخان ، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله ، معرفة أهلُ النظر والإستدلال ، الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع ، وأعلا منها مرتبة ، من أحس بحرارة النار ، بسبب مُجاورتها ، وشاهد الموجُودات بنورها ، وانتفع بذلك الأثر .

ونظير هذه المرتبة في معرفة الله ، معرفة المُؤمنين المُخلصين ، الذين إطمأنت قلوبهم بالله (ﷻ) ، وتيقنوا أن : ﴿ الله نور السماوات والأرض ﴾ [1] ، كما وصف به نفسه .

وأعلا منها مرتبة من إحترق بالنار بكُليته ، وتلاشا فيها بجُملته ، ونظر هذه المرتبة في معرفة الله ، معرفة الشهود ، والفناء في الله ، وهي الدرجة العُليا ، والمرتبة القصوى ، رزقنا الله الوصول إليها ، والوقوف عليها ، بمنه وكرمه ، إنتهى كلامه ، على ما حكى عنه ، أعلى الله مقامه .

قوله : { ولئن } : الواو للعطف ، أي : عطف الجُملة التالية على السابقة ، واللام في { لئن } ، وكذا { إن } ، كما سبق ؛ و { طرحت } : فعل الشرط ، وهي فعل ماض من : طرحه ، وبه : كمنع رماه وأبعده ، كاطرحه ، وطرحه ، والطرح (بالكسر) ، وكقبر ، والطريح : المطروح ، والطرح : مُحركة المكان البعيد ، كالطروح ، وفيه طرح : بعيدة ، كذا في " القاموس " ، وفاعله تاء المُخاطب ؛ و { العقل } : بالنصب : مفعوله .

وقوله : { خلفك } : ظرف مُتعلق به ، مُضاف إلى ضمير المُخاطب ، ومعناه : الوراء ، ضد الأمام ؛ و { مُعرضاً } : بالنصب ، حال من ضمير

(١) سورة النور : ٣٥ .

المُخاطب في طرحت ؛ و { عن شاهد } : جار ومجرور ، مُتعلق بمعرضاً ، مُضاف إلى : { العقل } ، وشاهد العقل : دليله ، كما فسر به قوله تعالى : ﴿ لتكونوا شُهداء على الناس ﴾ [1] ، أي : حججاً عليهم ، فتبينوا لهم الحق والدين فالإضافة لامية أو ، معناه : الحاضر ، فتكون من باب إضافة الصفة إلى الموصوف ، وهو المُناسب للوصف الثاني ، وهو قوله : { الذي لن تخلفه } ، فكان الثاني بيان للأول .

ومعنى : { لن تخلفه } : لن تفارقه ، ولن تغيب عنك ، كما فسره جلال الدين السيوطي به ، في تفسيره ، عند قوله تعالى : ﴿ وإن لك موعداً لن تخلفه ﴾ [2] ، قال : بكسر اللام ، أي : لن تغيب عنه (وبفتحها) ، أي : بل تبعث إليه ، وكأنه إقتباس منه ، وما أنسبه في المقام ، حيث كان الخطاب للسامري ، فافهم ، فالمعنى مُعرضاً عن العقل ، الذي لن تفارقه .

وعلى الأول يكون المعنى : مُعرضاً عن دليل العقل ، الذي لا ينبغي أن تخالفه ؛ و { الذي } : اسم موصُول ، نعت لـ { شاهد } ، أو { العقل } ، لشبهه بالمشتق ، باعتبار الصلة ، وعلى التقديرين محله الجر ؛ و { لن } : حرف نصب ، ونفي واستقبال ، وفي إفادته التأييد ، خلاف مُنشأه عصبية المذهب ، حيث فرعوا عليه ، مسألة رؤية البارئ (سُبحانه وتعالى) ، في قوله (عز وجل) : ﴿ لن تراني ﴾ [3] ، فمن أنكرها كالمعتزلة ، ومنهم : الزمخشري أثبته ؛ ومن أثبتها كالأشاعرة ؛ ومنهم : ابن هشام ، في " المُغني " ، أنكره .

---

(١) سورة البقرة : ١٤٣ .
(٢) سورة طه : ٩٧ .
(٣) سورة الأعراف : ١٤٣ .

وكُتب اللغة خالية عنه ، لعدم تعرضهم لأوضاع الحروف غالباً ؛ والنُحاة جعلوا أراءَهم مُتباينة على مذاهبهم ؛ فمن كان أشعرياً نفاه ؛ ومن كان مُعتزلياً أثبته ، والإنصاف بشهادة العُرف يشهد للمُعتزلة ، والدليل غير مُنحصر في الآية ، كما يأتي عن قريب إن شاء الله تعالى ، ولعلنا نتكلم في دلالة الآية ، بما يشفي العليل ، ويروي الغليل ، إن شاء الله تعالى .

و { تخلفه } : منصوب بـ { لن } ، والجُملة صلة { الذي } ، فلا محل لها من الإعراب .

وقوله : { فعديم } : الفاء فيه ، (فاء) : جواب الشرط ، و (عديم) : فعيل ، بمعنى : الفاعل ، أي : عادم ، بمعنى : فاقد ، وهو مُبتدأ ، وابتدأ به مع كونه نكرة ، لإضافته إلى { نور } ، وإضافة { نور } إلى { العقل } ، فكسب التعريف بالإضافة ، وإضافة نور إلى العقل ، يحتمل أن تكون بيانية ، أي : نور هو العقل ، وأن تكون لامية ، فيكون المُراد منه العِلم ، لأن نور العقل هو العِلم ، كما مر بيانه ، وغير خبره ، وهو اسم مُلازم للإضافة في المعنى ، ويجوز أن يقطع عنها لفظاً ، إن فهم المعنى ، وتقدم عليه كلمة ليس دُون غيرها ، من أدوات النفي .

وقولهم : (لا غير) : لحن ؛ و (لا) تتعرف بالإضافة ، لغلوها في الإبهام ، ويجوز أن توصف بها نكرة ، وهو الأصل فيها ، كقوله تعالى : ﴿ ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كُنا نعمل ﴾ (١) ؛ ومعرفة قريبة من النكرة ، نحو قوله تعالى : ﴿ صِراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ (١) ؛ لأن تعريف الجنس قريب من النكرة ، ولأن

---

(١) سورة فاطر : ٣٧ .　　(٢) سورة الفاتحة : ٧ .

{ غير } : إذا وقعت بين ضدين ، ضعف إبهامها ، حتى زعم ابن سراج : أنها تتعرف (ح) ، والآية الأولى رد عليه .

وقوله : { مُخاطب } (بالجر) : مُضاف إليه ، لغير وجُواب الشرط ، محذوف بقرينة قوله : { طاب الخطاب } ، أي : لم يطب الخطاب معك ، ولقيام جُملة : { فعديم نور العقل } مقامه ، من باب قيام العلة مقام المعلول ، فكأنه قيل : { ولئن طرحت العقل } ، لم يحسُن مُخاطبتك ، لأن ما لا يعقل ، أو لم يكن له نور العقل ، ليس قابلاً للخطاب .

وقوله : { إذ } : ظرف للزمان الماضي مُتعلق بـ { غير } ، لتضمنه معنى مُنتفٍ ؛ و { قد } : حرف تحقيق وتشبه ، كتكسر : فعل ماض من الشبه ، بمعنى المثل ؛ و { بالحمير } : جار ومجرور مُتعلق بتشبه ، وهي جمع حمار ؛ و {المُؤكفه} : (مهمُوزة ومُعتلة) : صفة للحمير ؛ قال في "القاموس" : أكاف الحمير ، كَكِتاب وغراب ، ووكافه بردعته ، والأكاف : صانعه ؛ وآكف الحمار إيكافا ، وأكفه ، تاكيفاً : شده عليه ، إنتهى .

وحاصل معنى الأبيات الثلاثة : أن الناظم ، بعد وعظه ونُصحه للمُخاطب ، بقوله : { يا من يقول .... } ، إلى آخر الأبيات الستة ، شرع في بيان ما يترتب من الفوائد والخُسران على العِلم الحاصل بالبُرهان ، أو طريق العرفان ، وتقليد الأباء والأسلاف ، والمشايخ الأجلاف ، على التخمين والحسبان .

فقال : إن هذبت نفسك من تقليد المُقلدين ، واتباع المشايخ المُتقدمين ، مُتمسكاً بالبراهين ، سالكاً مسلك اليقين ، مُتبعاً طريق العارفين ، طاب

خطابك ، وعلا جنابك ، وإن طرحت العقل خلفك ، ونبذته وراء ظهرك ، مُعرضاً عن دليله ، مُنحرفاً عن سبيله ، مُدبراً عنه ، وهو بحضرتك ، مُخالفاً له ، وهو في نُصحك ، ونُصرتك ، فلست قابلاً للخِطاب ، ولا أهلاً ومستأهلاً للجواب .

لأن فاقد العقل والعِلم ، بحُكم البهائم من أنواع الحيوان ، فلا ينبغي مُكالمته للإنسان ، إذ قد تشبه تارة بالحمار ، في مُحكم الفُرقان ، ونص القرآن ، قال الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ) : ﴿ مثل الذين حُملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً ﴾ [1] .

وأخرى بالأنعام ، حيث عقب تعالى قوله : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ﴾ [2] ؛ بقوله (جل اسمه) : ﴿ أولئك كالأنعام ﴾ [2] ، بل أنزلهم عنها ، حيث أردف ذلك بقوله سُبحانه : ﴿ بل هم أضل ﴾ [2] .

وكأن قوله : { إذ قد تشبه ... } ، إلخ : تلويح إلى الآية الأولى .

ثم لما فرغ من التسبيح لله تعالى ، وتنزيهه عما لا ينبغي أن يُنسب إليه ، ومُخاطبة القائل به : بأنك مُدع للمُحال ، والدُعاء له بالهداية إلى طريق الحق ، وحثه على العِلم بالبُرهان لأمثاله ، هذه المطالب .

وتوبيخه على التقليد والتخيل ، والحسبان في طلب تلك المآرب ، وبيان شرافة غاية الأول ، وخساسة فائدة الثاني ، أوعده بإتيان الحجة على المُدعي ، والبُرهان على مطلبه الذي له تصدى ، فقال :

---

(١) سورة الجُمعة : ٥ .
(٢) سورة الأعراف : ١٧٩ .

قـــال :

ولـقـد أقـول لمـن تكامـل عقـلـه   اسمع براهـينـاً أتـت لـك مُنصفه

الشرح :

قولـه : { ولقـد } : الـواو : للاستئناف ، والـلام : يحتمـل وجهـين ، الأول : أنها للإبتداء ، وهي في مثل المقام محل الخلاف .

قـال ابن هشـام فـي " المُغنـي " : وتـدخل ، أي : لام الإبتـداء ، باتفـاق فـي موضـعين ، أحـدهما : المُبتـدأ ، نحـو : ﴿ لأنـتم أشـد رهبـة ﴾ [1] ؛ وثانيهما : بعد (أن) ، إنتهى .

ثم قال : واختلف في دخولها في غير باب (أن) على شيئين :

أحدهما : خبر المُبتدأ المُقدم ، نحو : لقائمٍ زيد ، فمُقتضى كلام جماعة من النحويين : الجواز ؛ وفي " أمـالي " ابن الحاجب : لام الإبتـداء يجب معها المُبتدأ .

الثاني : الفعل ، نحو : ليقوم زيد ، فأجاز ذلك ابن مالـك ، والمـالقي ، وغيرهمـا ؛ وزاد المـالقي : الماضـي الجامـد ، نحـو : ﴿ لبـئس مـا كـانوا يعملـون ﴾ [2] ؛ وبعضـهم المُتصرف المقرُون : بـ (قـد) ، نحـو : ﴿ ولقـد كانوا عاهدوا الله من قبل ﴾ [3] ؛ والمشهور أن هذه (لام) القسم .

وقال أبو حيان فـي : ﴿ ولقـد علمـتم ﴾ [4] ، هـي (لام) الإبتـداء ، مُفيدة لمعنى التوكيد ، ويجوز أن يكون قبلها قسم مُقدر ، وأن لا يكون ، انتهى .

---

(١) سورة الحشر : ١٣ .
(٢) سورة المائدة : ٦٢ .
(٣) سورة الأحزاب : ١٥ .
(٤) سورة البقرة : ٦٥ ؛ سورة الواقعة : ٦٢ .

ونص جماعة على منع ذلك كله ؛ قال ابن الخباز ، في " شرح الإيضاح " : لا تدخل (لام) الإبتداء على الجُمل الفعلية ، إلاّ في باب (أن) ، انتهى .

وهو مُقتضى ما قدمناه عن ابن الحاجب ؛ وهو أيضاً قول الزمخشري ، انتهى كلامه .

الثاني : أنها جواب لقسم مُقدر ، وهو الأظهر ؛ و { أقول } : فعل مُضارع للمُتكلم ، وفاعله ضمير المُتكلم المُستتر وجوباً ؛ و { لمن } : جار ومجرور مُتعلق بأقول ؛ و { لمن } : اسم موصول ؛ و { تكامل } : فعل ماض من الكمال ، جيء به من باب التفاعل ، قصداً إلى بيان معنى التكليف ، نحو : تجاهل ، أي : اظهر الجهل من نفسه ، والحال أنه مُنتفٍ عنه ، فالمعنى : ولقد أقول لمن أظهر كمال العقل وليس كذلك ؛ و {عقله} (بالرفع) : فاعل { تكامل } .

وقوله : { اسمع } : مقول القول ، وهو فعل أمر من : سمع يسمع ، كعلم يعلم ؛ سمعاً ، ويكسر ، أو بالفتح المصدر ، وبالكسر الاسم ؛ وسماعاً ، وسماعة ؛ و { براهيناً } : جمع بُرهان (بالضم) ، أي : الحجة ، وهي غير مُنصرف ، وتنوينه للضرُورة ، مفعول { اسمع } ؛ والبُرهان أحد الصناعات الخمس ، التي شرط في القياس ، بحسب المادة ، وتمامها : الجدل ، والخطابة ، والشِعر ، والسفسطة .

اعلم أن للقياس تقسيمان ، أحدهما : بحسب الصورة ، وقد مضى شرحه بما اقتضاه المقام ؛ والثاني : بحسب المادة ، فيُقسم إلى الأقسام الخمسة المذكورة ، وأفضل الخمسة وأشرفها : البُرهان ، وهو : ما تألف

من اليقينيات ، لأنه المُعطي لليقين الدائم ، الذي لا يزول أبداً ، ولا يُزلزله الشكوك والأوهام ؛ وبعده : الخِطابة ، وهي : ما تألف من المظنونات ، ويفعل فعل البُرهان ، ولكن في الأذهان الصافية ، والقلوب اللطيفة ؛ ثم : الجدل ، المُؤلَّف من المشهُورات والمُسلمات ، وهو : مما ينفع للنفوس العامية ، وبه يقع كسر قوة الجاحدين للحق ، وقمع صولة إنكارهم حتى يستعد ، والسماع الحق بالبُرهان ، ولا يستنكفوا عما يُخالف ما تلقفوه تقليداً من الأباء والأسلاف ، وليكن هذا هو الغرض من استعمالها عند المُجادلة ، لا مُجرد الغلبة ، لتكون بالتي هي أحسن .

وإلى هذه الثلاثة ، التي هي العمدة ، أشير في الكِتاب الإلهي تعليماً ، من الله (سبحانه وتعالى) ، للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، لدعوة الخلق إلى الحق ، في قوله تعالى : ﴿ ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ (١) .

وأما القسمان الأخيران ، وهما : الشِعر : المُؤلَّف من التخييليات ؛ والسفسطة : المُؤلَّفة من المُشبهات باليقينيات ، أو الجدليات ، وليست بهما :

فأولهما ، وهو : الشِعر : لا ينبغي لنبي ، لإرتفاع منصب النبُوة عما يشبه الهزل ، ﴿ إنه لقول فصل {١٣} وما هو بالهزل ﴾ (٢) .

وكذا الثاني ، وهو المُسمى : بالمُغالطة - أيضاً - لأن فائدتها ، إما الحذر عن الغلط ، أو تغليط الخصم المُجادل ، ومرتبة النبي ومن ينوب

(١) سورة النحل : ١٢٥ .
(٢) سورة الطارق : ١٣ - ١٤ .

منابه من أهل العصمة ، تنافي أن يغلط ؛ والشِعر ، وإن كان مُفيداً ، لا سيما للعوام ، فإن التخييل ربما يُؤثر في بعض الناس إقداماً وإحجاماً ، أكثر من التصديق ، لا سيما إذا قارن سجعاً أو قافية ، إلاَّ أن مداره على الأكاذيب ، فلا يليق بالصادق المُصدق ، كما شهد به قوله تعالى : ﴿ وما علمناه الشِعر وما ينبغي له ﴾ [1] .

وقوله : { أتت } : فعل ماض مُفرد ، والتاء للتأنيث ، وفاعله : هي راجعة إلى البراهين ؛ و { لك } : جار ومجرور مُتعلق به ، وفي إختيار اللام الدالة على النفع ، عن الدالة على الضرر ، والمُناسب في مُقابل الخصم ، إشارة إلى أن استماع هذه البراهين المُفيدة لليقين ، وإن كان في الظاهر يُخزيك ، إلاَّ أنها إلى الحق يُرشدك ويهديك ، فهي إذا نظرت إليها بعين البصيرة ، لك لا عليك ؛ و { مُنصفه } : نعت لبراهين ، وهي اسم فاعل من : أنصف ، ينصف ، إنصافاً ، والإنصاف : العدل ؛ والاسم : النصف ، والنصفة (مُحركتين) : نعت توضيحي لا إحترازي ، لأن البُرهان لا يكون إلاَّ عدلاً ومُنصفاً .

ثم أنه بعد قضاء وطره ، واستقصاء مآربه من المطالب المذكورة ، حاول الشروع في الغرض الأصلي من إنشاد هذه القصيدة ، وهو إبطال القول برُؤية البارئ (عز اسمه وتعالى شأنه) .

واعلم أولاً : أن هذه المسألة من غوامض مسائل عِلم الكلام ، ولقد زلت فيها أقدام جمع كثير من الأنام ، وضل في بيدائها جم غفير من الأعلام ، وأضلت جُملة من الخواص ، جماهير العوام ، وتمسك كل من

---

(١) سورة يــس : ٦٩ .

النافي والمثبت ، بأدلة كثيرة من العقل والنقل ، بحيث لو استقصيناها لأدت إلى التطويل المُمل ، بل أوجبت صرف العُمر فيما لا يعني ، من أن المطلب ـ بحمد الله ـ واضح ، ونوره لائح ، وإن لم يُساعد عليه بعض الأدلة المذكورة في المقام ، ونحن نقتصر من أدلة الطرفين ، على ذِكر ما اشتملت عليه القصيدة ، ثم نتبعه بما وصل إلينا من أصحابنا (رضوان الله عليهم) ، أو أدى إليه النظر القاصر .

واعلم ، أن الناظم ترك التعرض كثيراً لأصل المُدعي ، الذي هو الرؤية ، وتشبث بطرف منه ، وهو الرؤية بلا كيف ، واستعظم هذا المطلب ، بحيث تناسى عن الغرض ، وهو وإن كان باطلاً ، إلاّ أن بُطلانه ليس بأوضح ولا بأعظم ، من بُطلان أصل الرؤية ، بل يحتمل كلام القوم وجوهاً ، لا يلزم منها ما توهم ، ولا يبُعد ذلك البُعد ، فلا يقتضي هذا القيل والقال ، ولا ينبغي هذا الجولان في ذلك المجال ، كما سيتضح لك الحال ، عند ذكر الأقوال ، وبيان الإستدلال ، بعون الملك المُتعال .

ثم أنه قبل الشروع في المقصود ، لابُد من تقديم أمور يُستعان بها ، بعد إعانته تعالى وتوفيقه ، لإتضاح المقصود ، وإيضاح الحق :

الأول : أن آيات القرآن قسمان : مُحكم ومُتشابه ، قال الله (تبارك وتعالى) : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكِتاب منه آيات مُحكمات هن أم الكِتاب وأخر مُتشابهات ﴾ (١) ؛ والمُحكم ، على ما فسر : ما أحكمت عبارته ، بأن حفظت من الإحتمال والإشتباه ، وهذا القسم يجوز تفسيره ، لمن علم بأوضاع العربية وقواعدها ، والعمل بمضمونه .

---

(١) سورة آل عمران : ٧ .

والمُتشـابهات ، أي : المُحـتملات ، لا يتضـح مقصـودها لإجمـال ، أو مُخالفة ظاهر ، إلاّ بالفحص والنظر ، ليظهر فيها فضل العُلماء الربـانيين ، في استنباط معانيها ، وردها إلى المُحكمات ، وليتوصلوا بها إلى معرفة الله وتوحيده ، ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغٌ ﴾ [١] ، أي : ميل عن الحق ، كالمُبتدعة : ﴿ فيتبعون ما تشابه منه ﴾ [١] ، فيتعلقون بظاهره ، أو بتأويل باطل ، ﴿ إبتغاء الفتنة ﴾ [١] ، أي : طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم ، بالتشكيك والتلبيس .

ومُناقضة المُحكم بالمُتشابه ، ﴿ وابتغاء تأويله ﴾ [١] ، أي : طلب أن يُأولوه على ما تشتهيه أنفسهم ، ﴿ وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخُون في العِلم ﴾ [١] ، أي : الذين تثبتوا وتمكنوا فيه .

وقد مضى شطر من الكلام ، الذي يجب أن يُحمل عليه في تفسير الآية ، في بيان صفاته تعالى ، فراجعه .

والغرض هنا ، بيان مطلب آخر ، وهو : أن الوقف ـ إن كان على الله ـ وكانت جُملة : ﴿ والراسخون في العِلم يقولون أمنا به كُلٌّ من عند ربنا وما يذكرُ إلاّ أولوا الألباب ﴾ [١] ، جُملة مُستأنفة .

فالتمسك بمثل هذه الآيات المُتشابهات ، والإستدلال بها ، ساقط من أصله ، فينحصر الإستدلال في المقام بالبراهين العقلية .

وهكذا حال الإخبار ، فإنها أيضاً كالقرآن ، على قسمين : مُحكم ومُتشابه ؛ ومُتشابهها كمُتشابه الآيات ، يجب الوقوف عنده ؛ وإن كان الوقف على العِلم .

---

(١) سورة آل عمران : ٧ .

فإن كان المُراد من : ﴿ والراسخون في العِلم ﴾ [1] : مُطلق العُلماء ؛ فقد نرى أنهم مُختلفون في تفسيرها وتأويلها ، وكل يجرًّ إلى نفسه ، ويرُوم تطبيقها على مذهبه ، وهذا أمر واضح ، لمن تتبع كُتب القوم ، كما أشرنا إليه سابقاً ، فلم يبق وثوق لنا بهم ، ولا شيء يُميز بين المُحق والمُبطل منهم ، فيلزم أن لا تبقى فائدة لعِلم الراسخين في العِلم .

فلا جرم أن يكون المُراد منهم عُلماء مخصوصين ، لا يمكن الرد عليهم ، ويكون الراد عليهم كالراد على الله ، وهم الذين أمر النبي (ﷺ) ، بإعتراف الكل بالتمسك بهم ، وأنهم لم يفترقوا القرآن ، حتى يردا عليه الحوض .

ففي كِتاب " ينابيع المودة " ، تأليف الشيخ سُليمان الحُسيني البلخي القندوزي ، بأسانيد مُتعددة ، تبلغ إثنتي عشرة وزيادة ، بألفاظ قريبة المعنى واللفظ ، أغلبها بهذا اللفظ ، قال رسول الله : (ﷺ) : " إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي ، أحدهما أعظم من الآخر : كِتاب الله ، حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، ولن يفترقا حتى يردا على الحوض ، فانظروا كيف تخلفوني فيهما " ، فإن المُراد من عدم إفتراقهما ، ليس عدم إفتراق جُرمهما وجسمهما .

فإن هذا أمر يشترك فيه جميع المُسلمين ، بل في كل بيت منهم يقرب من عشرة إلى عشرين ، بل في هذا الزمان ، موجود عند الكفار ، لا سيما النصارى .

فتعين أن المُراد : عدم إفتراقهما ، روحاً ومعنى ، بأن تكون العترة :

---

(١) سورة آل عمران : ٧ .

هم خُزان عِلمه ، العالمون بتنزيله وتأويله ، والمُطلِعون على أسراره وخفاياه ، والمُستكشفون للفظه ومعناه ، والغواصون في بحار عُلومه ، والناقدون لغوامض مكنونه ، فالرجوع في المُتشابهات لا يكون إلاّ إليهم ، ولا يُطلب دُررها المكنونة إلاّ لديهم ، ونحن إتباعاً لأمر الرسول الكريم (ﷺ) ، نذكر بعض ما فسروا به الآيات الواردة في الباب ، في محله ، إن شاء الله تعالى .

الأمر الثاني : في بيان محل النزاع في المسألة ، وهو العمدة في إيضاح المطلب .

فنقول : أن ظاهر كلمات الأوائل ، هو هذه الرؤية التي ترى بها ، وتميز بها بين الألوان والأشكال والأوضاع ، وهي إحدى الحواس الخمس الظاهرة ، الحاصلة من إتصال الخطوط الشعاعية من الرائي إلى المرئي ، أو إرتسام صورة المرئي في إنسان الرائي مُطلقاً ، في الدنيا والآخرة ، وتشهد لذلك الأسئلة والأجوبة الواقعة في كلام السلف من أهلهما ، وأول من سأل منه هذه المسألة ، في زمن الإسلام ، ظاهراً على ما حصل لي من التتبع في موارها ، هو أمير المُؤمنين عَليّ بن أبي طالب (عليه السلام) ، وإن كان أشارت إليها في كلام النبي (ﷺ) ، كما يأتي :

ففي " الكافي " ، عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن أبي الحسن المُوصلي ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) ، قال : جاء حَبْرٌ إلى أمير المُؤمنين (عليه السلام) ، فقال : يا أمير المُؤمنين ، هل رأيت ربك حين عبدته ؟

قال : فقال : ويلك ، ما كُنت أعبد رباً لمُراده .

قال : فكيف رأيته ؟ قال : ويلك ، لا تدركه العيون بمُشاهدة الأبصار ، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان .

ولما كانت الرؤية ظاهرة في هذه الرؤية الحسية ، فلدفع توهم السائل ، إستدرك وقال : ويلك ، لا تدركه العيون بمُشاهدة الأبصار ، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان ، فلو كان السؤال عن غير هذه الرؤية ، وفي غير هذه الدار ، لم يُحسن السؤال بلفظ الماضي ، ولا التقييد بقوله : حين عبدته ، ولم يتأت الجواب بقوله : ما كُنت أعبد رباً لم أره ، الدال على الرؤية في الزمن الماضي ، ولم يُحسن ردعه عما يُستفاد من ظاهر الرؤية بقوله : رأته القلوب بحقائق الإيمان ، بل كان المُناسب أن يُجيبه : بأني لم أره في الدنيا ، ولكن أراه في الآخرة بغير هذه الكيفية .

ومن جُملة السؤالات الواقعة في هذه المسألة : سؤال أبي قرة ، المُحدث الذي هو من أجلاء أهل الحديث ؛ ففي " الكافي " ، عن أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، قال : سألني أبو قرة ـ المُحدث ـ أن أدخله على أبي الحسن الرضا ، فاستأذنته في ذلك ، فأذن لي ، فدخل عليه ، فسأله عن الحلال والحرام ، والأحكام ، حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد .

فقال أبو قرة : إنا روينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين ، فقسم الكلام لمُوسى ، ولمحمد الرؤية ، فقال أبو الحسن : فمن المُبلغ عن الله إلى الثقلين : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (١) ، ﴿ ولا يُحيطون به عِلماً ﴾ (٢) ،

(١) سورة الأنعام : ١٠٣ .
(٢) سورة طـه : ١١٠ .

﴿ ليس كمثله شيء ﴾ [١] ، أليس محمد ؟ قال : بلى .

قال : كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً ، فيُخبرهم أنه جاء من عند الله ، وأنه يدعوهم إلى الله ، بأمر الله ، فيقول : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ [٢] ، ﴿ ولا يُحيطون به عِلماً ﴾ [٣] ، ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ [٤] ، ثم يقول : أنا رأيته بعيني ، وأحطت به عِلماً ، على صورة البشر ، أما تستحون ، ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا ، أن يكون يأتي من عند الله بشيء ، ثم يأتي بخلافه عن وجه آخر .

قال أبو قرة : فإنه يقول : ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾ [٥] ؛ فقال أبو الحسن : أن بعد هذه الآية يدل على ما رآه ، حيث قال : ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ [٦] ؛ يقول : ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه ، ثم أخبر بما رأى ، فقال : ﴿ لقد رأى من آيات ربه الكُبرى ﴾ [٧] ، فآيات الله غير الله ، وقد قال الله : ﴿ ولا يحيطون به عِلماً ﴾ [٨] ، فإذا رأته الأبصار ، فقد أحاطت به العِلم ، ووقعت المعرفة .

فقال أبو قرة : أفتكذب بالروايات ؟ فقال أبو الحسن : إذا كانت الروايات مُخالفة للقرآن كذبتها ، وما أجمع المُسلمون عليه أنه لا يُحاط به عِلماً ، و ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ [٩] ، و ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ [١٠] ، انتهى الحديث .

---

(١) سورة الشورى : ١١ .
(٢) سورة الأنعام : ١٠٣ .
(٣) سورة طه : ١١٠ .
(٤) سورة الشورى : ١١ .
(٥) سورة النجم : ١٣
(٦) سورة النجم : ١١ .
(٧) سورة النجم : ١٨ .
(٨) سورة طه : ١١٠ .
(٩) سورة الأنعام : ١٠٣ .
(١٠) سورة الشورى : ١١ .

فانظر أيها اللبيب الأريب ، في كيفية السؤال والجواب ، فلو كان محل النزاع في غير هذه الرؤية والإبصار ، وفي غير هذه الدار ، بل في دار القرآن ، في محل الأبرار ، لما كان للإستشهاد بالرؤية معنى ، حيث أن الرؤية والكلام كلاهما في هذه الدار .

فإن قيل : أن مُراد أبي قرة ، أنه إذا أمكن للنبي (ﷺ) الرؤية في الدُّنيا ، يجوز للمُؤمنين في دار العُقبى .

قلنا : هذا يثبت مطلوبنا ، على ما سيجيء من أن المُراد بالرؤية : الرؤية العقلية دون الحسية ، فإن التفاوت بين النبي (ﷺ) ، وبين غيره في مراتب العقل لا الحس ، فتأمل .

ولو كان مُراد أبي قرة غير الإبصار الحسي ، لإنتصر حين نقضه الرضا (عليه السلام) ، بقوله : ﴿ ولا يُحيطون به عِلماً ﴾ [1] ، و ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ [2] ، بأن مُرادنا من الإبصار ، ليس الإبصار الحسي ، حتى يلزم الإحاطة ، أو إثبات المثل .

لأن المُراد من المثل في المقام ، الصورة المُرتسمة من المرئي ، في إنسان الرائي أو البشر ، الذي دلت عليه الرواية الأخرى ، التي روته العامة أيضاً : أن محمد (ﷺ) ، رأى ربه على صورة الشاب المُراهق ، وعلى كل تقدير كان له الرد ، على الرضا (عليه السلام) : بأن ما نقول به من الإبصار ، لا يلزم الإحاطة والمثل ، فلا يُناقض الآيات ولا يُنافيها ، ولما إحتاج إلى التمسك بالمشهور ، والتشبث بما استحسنه الجمهور ، كما هو

---

(١) سورة طـــه : ١١٠ .
(٢) سورة الشورى : ١١ .

عادة المحجوج المبهوت ، فيقول : أفتكذب بالروايات ؟

ومنها : سؤال رجل من الخوارج ، عن أبي جعفر محمد الباقر (عليه السلام) ؛ ففي " الكافي " ، عَليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عَليّ بن سعيد ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبيه ، قال : حضرت أبا جعفر ، فدخل عليه رجل من الخوارج ، فقال : يا أبا جعفر ، أي شيء تعبد ؟ قال : الله تعالى ، قال : رأيته ؟ قال : لم تره العيون بمُشاهدة الأبصار ، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان ، لا يُعرف بالقياس ، ولا يُدرك بالحواس ، ولا يُشبه بالناس ، موصوف بالآيات ، معروف بالعلامات ، لا يجور في حُكمه ، ذلك : ﴿ اللهُ لاَ إلَـهَ إلاَّ هُوَ ﴾ (١) ؛ قال : فخرج الرجل وهو يقول : ﴿ اللهُ أعلمُ حيثُ يجعلُ رسَالتَهُ ﴾ (٢) .

وتقريب المطلب ، كما ذكرنا في الحديث الأول ، ولكن في هذا الخبر مطلبان ، لا بأس بالإشارة إليهما ، لنفعهما في الغرض الأصلي ، نذكر أحدهما هنا ، والآخر نجعله أحد الأمور التي تذكر مُقدمة .

فنقول : كان غرض هذا الرجل من سؤاله إياه : أي شيء تعبد ؟ تمهيد إشكال ، أشار إليه بقوله : أرأيته ؟ على وجه الإستفهام ، يعني : كيف يجوز لأحد عباده من لم يره أصلاً ، فإن العبادة مُتضمنة للسؤال ، والخطاب ، والمُكالمة ، وطلب الرحمة ، والمغفرة ، وغير ذلك من الخضوع ، والخشوع ، والتضرع ، والتملق ، والإستكانة ، وهذه كلها تستدعي حضور المعبُود ومُشاهدته ، وهي الرؤية ، فيكون تعالى مرئياً ،

---

(١) سورة البقرة : ٢٥٥ ؛ سورة آل عمران : ٢ ؛ سورة النساء : ٨٧ ؛ سورة التوبة : ١٢٩ ؛ سورة طه : ٨ ؛ سورة النمل : ٢٦ ؛ سورة القصص : ٧٠ ؛ سورة التغابن : ١٣ .
(٢) سورة الأنعام : ١٢٤ .

فيكون جسماً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

هذه صورة الأشكال ، وغرضه إختبار أبي جعفر (عليه السلام) ، وإلاّ فالسائل لا يقول بالرؤية ، ولا بالتجسم في حقه تعالى ؛ فأجاب أبو جعفر عنه بقوله : لم تره العيون بمُشاهدة الإبصار ، أي : نعم رأيته ، لكن يستلزم محذوراً ، لأن رُؤيته تعالى ليست بالعين ، وبمُشاهدة القوة البصرية الجُسمانية ، ليلزم كونه تعالى ذا وضع مادي ، ولا جهة حسية ، ولكن رأته القلوب ، أي : العقول الصافية عن مُلابسة الأبدان ، وغواشي الطبائع والأجرام ، بحقائق الإيمان .

ومنها : سؤال ابن السكيت النحوي المعروف ، المُكنى : بأبي يُوسف ، لأبي محمد (عليه السلام) :

ففي " الكافي " أيضاً : محمد بن أبي عبد الله ، عن عَليّ بن أبي القاسم عبد الله بن عمران البرقي ، عن يعقوب بن إسحق ، وهو ابن السكيت ، قال : كتبت إلى أبي محمد أسأله : كيف يعبُد العبد ربه وهو لا يراه ؟ فوقع يا أبا يُوسف ، جلّ سيدي ومولاي ، والمُنعم عَليّ وعلى أبائي أن يُرى ، والتقريب بأن عبادة العبد في دار الدنيا ، فلابُد أن تكون الرؤية أيضاً فيها .

ثم أن هذه الرؤية ، التي يقول بها المُتأخرون ، لا يُمكن لغير النبي (صلى الله عليه وآله) ، في هذه الدار ، بل له على المشهور بين الجمهور ، فكيف يسأل عنه مثل ابن السكيت لجميع العباد ، فلابُد أن يكون المُراد هو الرؤية الحسية في السؤال .

وهكذا الجواب : حيث أن هذه الرؤية التي ادعتها المُتأخرون ، لا يُنافي جلاله تعالى ، لأن حاصلها العِلم التام بالوجود ، على ما سيأتي بيانها ، إن شاء الله تعالى ، والأخبار في هذا الباب كثيرة ، اقتصرنا على ما ذكر ، تنبيهاً على ما حاولناه ، من أن كلام السلف ، كان في هذه الرؤية الحسية ، في هذه الدار وغيرها ؛ وأما المُتأخرون ، فلما رأوا شناعة هذا القول ، غيروا محل النزاع .

قال في " المقاصد " : ذهب أهل الحق ، إلى أنه تعالى ، مع تنزهه عن الجهة والمُقابلة ، يصح أن يُرى ، ويراه المُؤمنون في الجنة ، خلافاً لسائر الفِرق ، ولا نزاع لهم في إمكان الإنكشاف التام العِلمي ، ولا لنا في إمتناع إرتسام الصورة ، أو إتصال الشعاع ، أو حالة مُستلزمة لذلك ، بل المُتنازع أنا إذا نظرنا إلى البدر ، فلنا حالة إدراكية نسميها : الرؤية ، مُغايرة لما إذا أغمضنا العين ، وإن كان ذلك إنكشافاً جلياً ، فهل يُمكن أن يحصل للعباد ، بالنسبة إلى الله تعالى تلك الحالة ، وإن لم يكن هناك مُقابلة ، انتهى .

وسبقه إلى مثله الغزالي وغيره ، وتبعه على ذلك جل الأشاعرة ، وهذا كما ترى صريح ، بأن المُتنازع حالة إدراكية يسمونها : الرؤية ، فإن كانت تلك الحالة حاصلة من الإبصار اللازم للإرتسام ، أو إتصال الشعاع ، خرجت عن محل النزاع ، كما ذكر ، وإن لم تكن كذلك ، بل كان إدراكاً عقلياً ، غير أنه مُتساوي الرتبة في الإنكشاف للإبصار الحسي ، وهو المُسمى عندنا : بعين اليقين ، فلا نمنعه نحن أيضاً ، بل ولا تسميته بالرؤية ، لعدم المشاحة في الإصطلاح ، بل نقول به ، لما سيجيء من

تقسيم الرؤية إلى : الحسية ، والعقلية ، والممنوع إنما هو الأولى لا الثانية ، وعلى هذا يسقط أغلب ما أورد على مُثبتي الرؤية ، من لزوم التجسم ، وكونه تعالى في جهة ، وعلى وضع ، وغير ذلك من لوازم الرؤية الحسية .

نعم ، يبقى شيء ، وهو أنهم يقولون : أن الله تعالى سيخلق هذه الحالة في البصر يوم القيامة للمُؤمنين ، فيرونه تعالى بأبصارهم ، بهذا النوع من الرؤية ، التي لا تلزم التجسم ، والأين ، والوضع ، وغير ذلك ، وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى .

ولعل الوجه في هذا الإختلاف الواقع بين كلام المُتأخرين والأسلاف ، إنك إذا أنصفت من نفسك ، ونبذت الشبهات المركوزة في الذهن وراء ظهرك ، وخليت وعقلك ، وتأملت في أصناف الناس حق التأمل ، تجد الإنسان بمُقتضى جبلته البشرية ، وطبيعته الحيوانية ، التي احتوت على القوى الغضبية والشهوية ، مائلاً إلى مذهب أبائه وأسلافه من مشائخه وأئمته ، وذلك لأن الملكات ، أي : الحالات الراسخة في النفس الغير الزائلة بسهولة ، تحصل بتكرر الأعمال والأفعال ، وتوارد الأحوال على الأحوال ، مرة بعد أخرى ، فثانية بعد أولى .

فالأطفال في أول حصول التمييز يُمرنهم الأباء والأمهات بألفاظ إعتقاداتهم ، حتى يحفظوها حق الحفظ ، فإذا بلغوا حد فهم المعاني ، جعلوهم عند مُعلم من أهل مذهبهم ، لئلا يتبدل مذهبهم ويتعلموا غير طريقتهم ، فيتلقفون المعاني منهم تقليداً ، ويكررونها عند أبائهم ، فيُرحبُونهم على ما تعلموا ، ويُرغبُونهم فيما تلقفوا ، ثم إذا كانت الأباء

من أهل العِلم ، أو ممن يرغب فيه ، بعثوهم إلى شيخ من مشايخ طريقتهم ، وأستاذ من أساتيذ مذهبهم ، ليتعلم تلك المطالب ، فيعلمها على طريق الإستدلال .

ثم إذا كان المُتعلم صاحب جودة وقريحة ، يشتغل بعد التعلم بالتعليم ، فيترسخ تلك المطالب في ذهنه غاية الرسوخ ، وإذا إنضاف إلى ذلك كله صلاح المُعلم والتقوى ، وزُهده في زخارف الدنيا ، ورغبته في الآخرة والعُقبى ، إشتد الرسُوخ في الغاية ، وبلغ التمكن إلى النهاية ، بحيث يعسر زوالها ، بل يتعذر استبدالها .

وإن كان من البُطلان بمكان ، دال إلى أقصى مدارج الخُسران ، وأنهى إلى أسفل دركات النيران ، ولو خلج في خاطره شك من مُزاولة أقوال مُخالفيه ، أو ولج في ضميره شبهة في سخافة أراء مُؤالفيه ، اجتهد في تزييف الأول ، ولو كان حقاً ، وسعى في ترويج الثاني ، ولو كان باطلاً ، وذلك تارة لشدة الرسوخ المُتقدم ، فيُسمي هذه : شكوكاً ، في مُقابل البداهة ، وتارة للعصبية على أسلافه ، لشدة حُسن الظن بهم ، فلا يظن بهم إلاّ الحق ، ولو شاهد البُطلان بالعيان ، نسأل الله الهداية والرشاد ، ونعوذ به من الضلال والإلحاد .

وإذا تأملت ما ذكرنا حق التأمل ، ونظرت إلى الناس بعين الحقيقة والإنصاف ، علمت أن كل أحد ، إلاّ الأوحدي منهم ، الذي شرح الله صدورهم للإيمان ، مُتمسك بما نشأ عليه ، ومُتشبث بما تلقف من أبائه ، ثم من مُعلمه ومشايخه ، ثم من أئمة مذهبه ، لا سيما إذا حسُن الظن بهم ، وكان السلف من أهل الحديث ، جامدين على ظواهر الآيات والأخبار ،

على ما تقدم في باب المُشبهة ، كارهين لطريقة المُتكلمين ، وأهل الجدال والإستدلال ، لا سيما أئمة المذاهب الأربعة ، الذين هم قدوة في الأصول والفروع عند الناس ، فذهب : محمد بن إدريس الشافعي ، ومالك ، وأحمد بن حنبل ، وسفيان الثوري ، وجميع أهل الحديث من السلف ، إلى التحريم .

قال أبو عبد الأعلى ، على ما نقل عنه الغزالي ، في كِتاب "الإحياء" : سمعت الشافعي ، يوم ناظر حفصاً الفرد ، وكان من مُتكلمي المُعتزلة ، يقول : لأن يلقى الله (عَزَّ وَجَلَّ) ، العبد بكل ذنب ، ما خلا الشرك بالله ، خير له من أن يلقاه بشيء من عِلم الكلام ؛ ثم نقل عن الشافعي ، كلمات آخر ، تشبه هذا ، أو يزيد عنه ، يطول الكلام بذكرها .

ثم نقل عن أحمد بن حنبل ؛ فقال : قال أحمد بن حنبل : لا يفلح صاحب الكلام أبداً ، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام ، إلاَّ وفي قلبه وغل وبالغ فيه .

هجر حارث المحاسبي ، مع زُهده وورعه ، بسبب تصنيفه كِتاباً ، في الرد على المُبتدعة ، وقال : ويحك ، ألست تحكي بدعتهم أولاً ، ثم ترد عليهم ، ألست تحمل الناس بتصنيفك على مُطالعة البدعة ، والتفكر في تلك الشبهات ، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث .

وقال أحمد : عُلماء الكلام زنادقة .

وقال مالك : أرأيت أن جاءه من هو أجدل منه ، أيدع كل يوم دينه لدين جديد ، يعني : أن أقوال المُتجادلين تتقاوم .

وقال مالك أيضاً : لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء .

فقال بعض أصحابه في تأويله : أنه أراد بأهل الأهواء : أهل الكلام ، على أي مذهب كان .

وقال أبو يُوسف : من طلب العِلم بالكلام تزندق .

وقال الحسن : لا تجادلوا أهل الأهواء ، ولا تجالسوهم ، ولا تسمعوا منهم .

وقد اتفق أهل الحديث من السلف ، على هذا ، ولا ينحصر ما نقل عنهم ، من التشديد فيه ، انتهى موضع الحاجة من كلامه .

أقول : من أنصف من نفسه ، ونظر إلى هذه الكلمات ، من هذه الأئمة ، الذين اعتقدوا فيهم ، ما يفضي إلى العجب ، حتى حرموا الإجتهاد من بعدهم ، ولم يجوزوه لأحد ، وإن بلغ من العِلم ما بلغ ، ثم رأى في الآيات والأخبار ، ما يدل بظاهره على إمكان الرؤية ، أو وقوعه ، كيف يتجرأ على مُخالفة الظاهر ، وإن لزم منه ما يُخالف العقل الصريح القاطع .

ولكن المُتأخرين ، لما تدرجوا شيئاً فشيئاً في المطالب الكلامية ، واطلعوا على مطالب المُتكلمين ، ورأوا أن التقليد في الأصول غير جائز ، فمالوا إلى طريقتهم في الجُملة ، إلاّ أنهم لم يتجرأوا على مُخالفة الأئمة والسلف بالكُلية ، فيُكفرهم الناس ويتبرأوا منهم ، ورأوا أن القول بالرؤية الحسية ، يلزم منه مفاسد آيلة إلى الكفر ، كالتجسيم .

وكونه تعالى في جهة ومكان ، وغير ذلك من المفاسد ، إلتجأوا إلى تغيير عنوان البحث ، وتبديل محل النزاع ، فجعلوا المُتنازع ما نقلناه عن

المقاصد وغيره ، وإلاّ فمن الواضح أن ظاهر الآيات والأخبار ، المُتمسك بها في المقام ، هو هذه الرؤية والإبصار ، لا تلك الحالة الإدراكية ، التي جعلها الله تعالى من خواص القلب ، وشرفه بها ، حيث أطاعه في الأزل ، حين قال له : أقبل ، فأقبل ، ثم قال له : أدبر ، فأدبر .

وأين للبصر هذه المرتبة الشريفة ؟ وأنى له تلك المنزلة الرفيعة ؟ وأي تقصير صدر من العقل ؟ وأي طاعة حصلت من البصر ، حتى يسلبها من العقل ، ويُوهبها للبصر ؟

نسأل الله الإرشاد والهداية ، ونعوذ به من الغباوة والغواية ، هذا ما سنح لي من وجه الإختلاف ، وعليك بالعدل والإنصاف .

الأمر الثالث في بيان المطلب الثاني ، الذي اشتمل عليه حديث أبي جعفر (عليه السلام) ، على ما أشرنا إليه سابقاً :

اعلم أن العُلوم العقلية ليست على حد سواء ، بل مُتفاوتة ظهوراً وخفاء ، وإنكشافاً وإبهاماً ، وأن المعرفة إذا اشتدت وضوحاً ، صارت رؤية عقلية ؛ وأن العُلوم إذا تأكدت وضوحاً وجلاء ، صارت إعياناً حضورياً ؛ كما أن الخيال إذا قوى يصير حساً باطناً ، والأمر المُتخيل إذا تأكد ظهوره ورسوخه ، يصير مِثالاً عينياً ، يترتب عليه الآثار الوجودية .

فنقول من الرأس : أن المُدركات تنقسم إلى ما يدخل تحت الخيال ، كالصور الجُزئية من الأجسام المُتشكله ، وألوانها ، ومقاديرها ، وأشكالها ، وطعومها ، وروائحها ، وأصواتها ، وإلى ما لا يدخل تحت الخيال ، كذات الله تعالى وصفاته ، وكل ما ليس بجسم ولا جُسماني ،

سواء كان من الصفات ، كالعِلم ، والقدرة ، والإرادة ، وغيرها ؛ أو من الذوات ، كذات العقل ، والنفس ، وكطبائع المهيات والكليات .

فالذي من القسم الأول : إذا وقع في الخيال ، كمن رأى إنساناً ، ثم أغمض بصره ، وجد صورته حاضرة في خياله ، كأنه ينظر إليها ، ولكن إذا فتح العين وأبصر ، وجدِ تفرقة بين الإدراكين ، والمُدرك أمر واحد ، ولا ترجع التفرقة بين الأمرين في الصورة ، إذ الصورة واحدة ، كما قلنا ، وإنما الإفتراق بزيادة الوضوح والكشف ، فإن صورة المرئي صارت بالرؤية أتم إنكشافاً ، وهو كشخص يرى في وقت الأسفار قبل طلوع الشمس وإنتشار ضوئها ، ثم يرى عند تمام الضوء ، فإنه لا يُفارق الحالة الأخرى للأولى ، إلاّ في زيادة الإنكشاف .

فإذن الرؤية هي استكمال الإدراك الخيالي ، وهو غاية الكشف ، وسمي ذلك : رؤية ، لأنه غاية الكشف ، لا لأنه في العين ، بل لو خلق الإدراك الكامل في غير هذا العضو ، كالجبهة ، أو كالصدر ، لكان رؤية أيضاً .

بل يجب أن يعلم ها هنا ، أن القوة الخيالية للإنسان ، هي في جوهرها أقوى إدراكاً ، وأدوم مُدركاً من هذا البصر ، الذي في العين ، وغيرها من الحواس الظاهرة ، لكن النفس مشغولة عنها ، بشواغل الطبيعة البدنية ، ما دامت هذه الحياة .

ولأجل ذلك تكون إدراكات هذه الحواس الظاهرة أقوى وأجلى عند الإنسان ، فإذا خلعت عن ذاتها هذا البدن الطبيعي ، وتلبست بلباس الحشر ، واكتست كسوة الآخرة ، كانت ترى الصور الجُزئية بعين الخيال ،

ويكون رؤية الخيال عند ذلك أقوى ، وأوضح ، وأصدق ، وأصح ، من رؤية البصر .

وأيضاً ينبغي أن يعلم ، أن الصورة الخيالية ، إذا اشتدت وقويت ، لا تصير حسية طبيعية ، إذ الصورة الغير المادية ، لا تصير بالإستكمال مادية ، ولا المادية بالإشتداد تصير مُفارقة ، إلاَّ على وجه الإستبدال ، وتوارد الصور ، كما قال الله تعالى : ﴿ إنا لقادرون ﴾ [١] ، ﴿ على أن نبدل أمثالكم وننشأكم فيما لا تعلمون ﴾ [٢] ، وتحقيق ذلك مما يطول شرحه ، وعليه يبتني إثبات المعاد الجُسماني .

وإذا فهمت ذلك في المُتخيلات ، فاعلم أن المعقولات التي لا حصول لها في الخيال ، بل ولا في العقل أيضاً ، فلمعرفتها وإدراكها درجتان ، أحدهما : أنزل ؛ والثانية : إستكمال ، وإشتداد له ؛ وبين الثاني والأول من التفاوت ، في مزيد الكشف والإيضاح ، كما بين المُتخيل والمرئي ، فيُسمي الثاني ، بالإضافة إلى الأول : مُشاهدة ، ولقاء ، ورؤية ، لما علمت أن الرؤية ، إنما سُميت رؤية ، لأنها إدراك على سبيل المُشاهدة ، وحضور المعلوم ، وزيادة الكشف .

وكما أن سُنة الله جارية ، في أن تطبيق الأجفان ، يمنع من تمام الكشف بالرؤية البصرية ، فكذلك اشتغال النفس بشواغل هذا البدن ، يمنع من تمام الكشف بالرؤية الخيالية ، فلابُد من إرتفاع الحجاب ، لحصول الرؤية البصرية أو الخيالية ، لكن الحجاب في الأول : خارجي عرضي ،

---

(١) سورة المعارج : ٤٠ .
(٢) سورة الواقعة : ٦١ .

يرتفع متى قصده الإنسان ؛ وفي الثاني : طبيعي ، لا يرتفع إلاّ بالموت .

فكذلك سُنة الله جارية ، في أن النفس ما دامت محجوبة ، بمُقتضى الشهوات وصداء السيئات ، وما غلب عليها من رذائل الأخلاق ومساوئ الصفات ، فإنها لا تنتهي إلى المُشاهدة واللقاء ، في المعلومات الخارجة عن عالمي الحس والخيال ، بل هذه الحياة أيضاً حجاب عنها بالضرورة .

ولذا ــ قال الله (سبحانه وتعالى) ، لموسى (عليه السلام) : ﴿ لن تراني ﴾ [1] ، فإن كانت النفس عارفة ، غير ملوثة بالكدورات الدنياوية ، فعند ذلك تستعد لصفائها ، ونقائها عن الكدورات ، حيث : ﴿ ولا يرهق وجوههم قترٌ ولا ذلة ﴾ [2] ، ولا غبرة ، لأن يتجلى لها الحق سبحانه ، تجلياً يكون إنكشاف تجليه ، بالإضافة إلى ما علمه ، كإنكشاف تجلي المرئيات ، بالإضافة إلى ما تخيله ، وهذه المُشاهدة والتجلي ، هي التي تسمى : رؤية .

فإذن ، رؤية الله حق ، بشرط : أن لا تفهم من الرؤية ، إستكمال الخيال في مُتخيل مُتصور ، مخصوص بجهة ومكان ، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب الأرباب علواً كبيراً ، بل كما عرفته في الدنيا معرفة حقيقية ، من غير تخيل ، وتصور ، وتقدير شكلٍ ، وكيفٍ ، فتراه في الآخرة كذلك .

بل نقول : أن المعرفة الحاصلة في الدنيا ، هي التي تستكمل ، فتبلغ كمال الكشف والوضوح ، وتنقلب مُشاهدة ، ولا يكون بين المُشاهدة في الآخرة ، والمعلوم في الدنيا إختلاف ، إلاّ من جهة زيادة الكشف والوضوح ، كما في استكمال الخيال بالرؤية .

---

(١) سورة الأعراف : ١٤٣ .
(٢) سورة يونس : ٢٦ .

وإلى ذلك أشار تعالى في قوله : ﴿ نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا ﴾ (١) .

وأما إذا كانت النفوس ملوثة بالكدورات الدنياوية ، غير مُنفكة عن رذائل الصفات ، وخبائث الملكات ، فإن كانت جاهلة ، والخبائث والأصدية مُتراكمة ، فلا تقبل الإصلاح والتهذيب ، فهؤلاء هم المحجُوبُون عن رب العالمين أبد الأبدين ، كما قال (عز من قائل) : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون ﴾ (٢) .

وإن كانت مُسلمة عارفة ، والخبائث غير راسخة ، ولا مُنتهية حد الطبع الرَّين ، ولم تخرج عن قبول التزكية ، فتعرض على النار عرضاً ، يقمع منه الخبث المُتندس به ، ويكون العرض على النار ، بقدر الحاجة إلى التزكية ، وأقلها لحظة ، وأقصاها في حق المُؤمنين ـ كما في بعض الأخبار ـ سبعة آلاف سنة .

فإذا أكمل الله تطهير النفس ، وبلغ الكِتاب أجله ، ووقع الفراغ عن جُملة ما وعد به الشرع ، فعند ذلك يستعد للقاء الله ، والحضرة الإلهية ؛ فإن كان ما حصله في الدنيا من الأصول الدينية ، عُلوماً حقيقية ، حاصلة من جهة البُرهان واليقين ، يلتحق بالملأ الأعلى ، ويشرب شراب المُقربين ، من الكأس الأفي ، مُطالِعاً جمال الله وجلاله ، بعين العقل ، وحقيقة العرفان .

وإن كان ما اعتقده وأخذه من الشارع أو المُعلم ، من باب التقليد

(١) سورة التحريم : ٨ .
(٢) سورة المُطففين : ١٥ .

والتسليم ، لا على وجه التحقيق واليقين ، فدرجته بعد الخلاص دُون درجة المُقربين ، وله ما تشتهي نفسه ، وتلذ عينه ، في كسوة الأمثال ، فهذا تحقيق القول في هذا المقام ، توضيحاً وتبييناً لما أفاده (عليه السلام) ، بقوله : ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان .

ثم اعلم ، أن الأمر البسيط ، الذي لا مبدأ له ولا جُزء ، بوجه من الوجوه ، لا سبيل إلى إكتساب معرفة ذاته ، من طريق الإستدلال بالقياس ، وإذ لا مُشاركة له في المهية ، فلا يُدرك بالحواس ، بل ذات من لا مبدأ له ، ولا جُزء ، ولا مثل ، إما مجهول محض ، وإما معلوم بصريح العرفان الكشفي ، وشهود الذات المُنكشفة على عين البصيرة ، من غير واسطة قياس ، أو حس ، وإليه الإشارة بقوله (عليه السلام) : لا يُعرف بالقياس ، ولا يُدرك بالحواس ، وأراد بقوله : ولا يُشبه بالناس ، أن كل ما يُدركه الإنسان بإحدى الحواس والمشاعر ، فهو مُشابه له لا مُحالة ، في صفته التي عليها ذلك الشيء ، وهو تعالى مُنزه عن التشبيه .

ثم أراد أن يشير إلى إندفاع شبهة أخرى ، وإنحلال عقدة أشكالها ، وهي : أنه إذا لم يكن ذاته تعالى معلوماً لأحد من الناس ، إلاّ لواحد بعد واحد من أكابر الأولياء ، فمن المعبود في العبادات ، والمقصود في الدعاوات ، والمرغوب إليه في إنجاح الطلبات ، ورفع الحاجات ، والمرهوب عنه في النقمات ، وإنزال البليات .

فأشار إلى الجواب ، بقوله : موصوف بالآيات ، معروف بالعلامات ؛ وذلك لأن البراهين المُفيدة للقطع واليقين على قسمين :

أحدهما : أللمي المُفيد لحقيقة المطلوب ، من طريق مقوماته ومبادئه ، وهذا مُحال في حقه تعالى .

وثانيهما : الأنى المُفيد للعِلم بوجود الشيء مُطلقاً ، لا بحقيقته المخصوصة ، وهو الإستدلال من جهة آثار الشيء وآياته ، وأفعاله ، وعلاماته .

فالحق الأول : (ﷻ) ، وإن لم يكن على حقيقة ذاته بُرهان ولا حد ، ولكن النظر في أجزاء وجود الحوادث والحركات ، على أتقن وجه وأحكمه ، يعطي أن في الوجود قيوماً أزلياً ، واحداً لا شريك له ، علاماً قادراً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً ، موصوفاً بالصفات الحُسنى ، والأمثال العُليا ، والكبرياء ، والآلاء ؛ فالبُرهان الآتي حاكم ، بأن في الوجود موجوداً كذا وكذا ، ثم هذه المعلومات ، إذا تأكدت ورسخت في النفس العارفة ، استكملت النفس بها ، وقويت ذاتها ، وخرجت من القوة إلى الفعل ، وانقلبت من حد النفسية إلى حد العقلية ، وشاهدت بعينها المُكتسبة ، وعقلها المُستفاد ، جمال الحضرة الإلهية ، وعاينت الملأ الأعلى ، وأطاعها الأكوان طاعتها للملائكة المُقربين .

وقوله : ولا يجور في حُكمه : إشارة إلى العِلم الحاصل بطريق الإستدلال ، بمُلاحظة أحوال الموجُودات ، وانتظام أحوال الكائنات ، وارتباط السفليات بالعلويات ، بأن مُبدأ الأشياء ومُبدعها عادل في الأفعال ، بوجه لا جور في حكومته ، عالم بوجه الخير فيها ، لا ميل في مشيته ، ولا شر في أمره وقضائه ، وبعدله وحكمته قامت السماوات والأرض على أحكم نظام ، وأدوم قوام ، وأحسن بقاء ودوام ، من غير خلل وإنثلام ،

وفتور وإنفصام .

وقوله (عليه السلام) : ذلك الله (تعالى) ، إشارة إلى أن الموصوف بهذه النعوت الكمالية ، والأوصاف الجمالية والجلالية ، هو الله (عز وجل) ، المُستجمع لجميع الكمالات الإلهية ، بقضية العقل من جهة البُرهان .

وقوله (عليه السلام) : لاَ إله إلاَّ هُوَ ، إشارة إلى أن المدلول عليه بالإلهية وصفات الربوبية ، هوية أحديه ، بسيطة قدسية ، لا إشارة إلى كنهه ، ولا صورة لذاته ، ولا قدم لعقل ، ولا وهم ، ولا حسن عنده ، ولا إطلاع لما سواه عليه ، إلاَّ بعد فناء التعينات ، واضمحلال الأنيات ، وإندكاك جبل الهويات ، فـ : ﴿ كل شيء هالك إلاَّ وجهه ﴾ (١) ، لسطوة قهره وسُلطانه ، وغلبة نوره وبُرهانه : ﴿ لمن المُلك اليوم لله الواحد القهار ﴾ (٢) .

وأما قول الرجل ، بعد سماع هذه الكلمات منه (عليه السلام) : ﴿ اللهُ أعلمُ حيثُ يجعلُ رسَالتَهُ ﴾ (٣) ؛ فكأنه إستشم من مبادئ روائح كلماته النورية ، واستشعر من لطائف فوائح معانيها القدسية ، رائحة من أسرار الملكوت ، ولمعة من أنوار اللاهوت ، فعَلِم أن ما سمعه لا يتفق إلاَّ من منبع الولاية ، ولا يقتبس نوره إلاَّ من مشكاة النبوة والرسالة .

الأمر الرابع : اعلم أيها السالك ، أن الغرض الأصلي من بعثة الرسل ، وإنزال الكُتب إلى الناس ، سياق الخلق إلى الحق ، وإذهابهم من أسفل السافلين ، إلى جوار رب العالمين ، وذلك بالعِلم والعمل الصالح .

---

(١) سورة القصص : ٨٨ .
(٢) سورة غافـر : ١٦ .
(٣) سورة الأنعام : ١٢٤ .

وغاية العمل أيضاً ، هو : العِلم ، لأن المقصود من الأعمال ، ليس إلاّ التخليص والتصقيل ، والتنوير والتكميل ؛ والعِلم عبارة عن معرفة الله وصفاته الحُسنى ، وأفعاله العُظمى ، من ملائكته ، وكُتبه ، ورُسله ، فكمال رتبة الإنسان ، الذي يستحق به مُجاورة الرَّحمَن ، هو معرفة هذه الأمور ، التي يجمعها العِلم بالله وباليوم الآخر ، وهذا بعينه هو المُراد بالإيمان .

وهذا العِلم الذي هو الإيمان ، مما يضعف ، ويشتد ، وينقص ، ويكمل ، ويكون في مبدأ إكتسابه ضعيفاً ناقصاً ، ثم يتدرج بمُزاولة الأفكار والأعمال ، ويشتد شيئاً فشيئاً ، ويُستكمل قليلاً قليلاً ، كما يقع للفحم بمُجاورة النار ، يتسخن أولاً تسخناً قليلاً ، ثم يشتد تسخنه حتى يحمر ، ثم يتنور ، ثم يضيء ويحرق ، ويفعل كما تفعله النار من التسخين والإضاءة والإحراق ، فهكذا يشتد نور العِلم ، وقوة الإيمان ، حتى يصير العِلم عيناً ، والإيمان عياناً ، والمعرفة تنقلب مُشاهدة ؛ ولهذا قيل : المعرفة بذر المُشاهدة .

لكن ، يجب أن يُعلم : أن العِلم إذا صار عيناً ، لم يصير عيناً محسوساً ، وأن المعرفة إذا إنقلبت مُشاهدة ، لم تنقلب مُشاهدة بصرية حسية ، لأن الحس والمحسوس نوع مُضاد للعقل والمعقول ، ليست نسبة أحدهما إلى الآخر ، نسبة النقص إلى الكمال ، والضعف إلى الشدة ، بل لكل منهما في حدود نوعه ، مراتب في الكمال والنقص ، لا يمكن لشيء من أفراد أحد النوعين المُتضادين ، أن ينتهي في مراتب إستكمالاته وإشتداداته ، إلى شيء من أفراد النوع الأخر .

فالإبصار إذا إشتد لا يصير تخيلاً مثلاً ؛ ولا التخيل إذا اشتد يصير تعقلاً ، ولا بالعكس .

نعم ، إذا اشتد التخيل يصير مُشاهدة ورؤية بعين الخيال ، لا بعين الحس ، وكثيراً ما يقع الغلط من صاحبه ، أنه رأى بعين الخيال ، أم بعين الحس الظاهر ، كما يقع للمُبرسمين والمجانين .

وكذا التعقل : إذا اشتد يصير مُشاهدة قلبية ، ورؤية عقلية ، لا خيالية ولا حسية .

وبالجُملة ، الإحساس ، والتعقل ، والتخيل ، أنواع مُتقابلة من المدارك ، كل منها في عالم آخر من العوالم الثلاثة ، ويكون تأكد كل منها حجاباً مانعاً عن الوصول إلى الآخر ، إذا تمهد هذا .

فنقول : اتفق الجميع بحيث لا تمانع بينهم ، أن المعرفة من جهة الرؤية أمر ضروري ؛ بل الرؤية بالحس نوع من المعرفة ، فإن من رأى شيئاً ، فقد عرفه بالضرورة ، ولا يخلو هذه المعرفة الواقعة من جهة الرؤية البصرية ، أنها هي الإيمان ، أو ليست بإيمان ، فإن كان الإيمان هو هذه المعرفة ، التي مرجعها الإدراك البصري والرؤية الحسية ، فلم يكن المعرفة التي حصلت للإنسان ، من جهة الإكتساب بطريق الفكر والنظر إيماناً ، لأنها ضده ، لما عَلِمت من أن الإحساس ضد التخيل ، وأن الصورة الحسية ضد الصورة العقلية ، فكما أن الفرق ثابت معلوم بين الحس والعقل ، والبُعد بينهما كالبُعد بين الأرض والسماء ، فكذلك يجب أن يكون التضاد والتخالف ، مُتحققاً بين الرؤية الحسية والإدراك العقلي .

فثبت أن المعرفة القلبية المُكتسبة في دار الدنيا ، ضد الرؤية البصرية ؛ فإذا لم يكن الإيمان بالحقيقة مُشتركاً بينهما ، ولا أمراً جامعاً لهما لثبوت التضاد ، وغاية الخلاف بينهما ، ولا جنساً مُبهماً بينهما غير تام ، الحقيقة المُتحصلة كجنس المُتضادين ، مثل : اللونية بين نوعي السواد والبياض ، لأن الإيمان أمر مُحصل وحقيقه مُعينة ، فهو إما هذا ، وإما ذاك ، فإذا كان هذا لم يكن ذاك ، وإذا كان ذاك لم يكن هذا .

فإن فرض أن الرؤية الحسية هو الإيمان ، لم تكن المعرفة المُكتسبة إيماناً ، فلم يتحقق مُؤمن في الدنيا ، إذا لم يروا الله جهرة ، بل من اقترحها أخذته الصاعقة ، لكن التالي باطل بالضرورة ، عقلاً ونقلاً ، لقوله (ﷻ) في كثير من مواضع القرآن : ﴿ يا أيها الذين آمَنوا ﴾ ، وقوله (ﷻ) : ﴿ آمِنوا بالله ﴾ [1] ، وقوله : ﴿ آمِنوا بربكم ﴾ [2] ، وقوله : ﴿ أولئك هم المُؤمنون حقاً ﴾ [3] ، إلى غير ذلك من الآيات .

فالمُقدم ، أعني : كون الرؤية الحسية إيماناً مثله ؛ وإذا ثبت أن الرؤية الحسية ليست بإيمان ؛ ثبت أن هذه المعرفة الحاصلة في العقل من طريق الإكتساب هو الإيمان ، وهو الإيمان بالغيب ، ما دام المُؤمن في الدنيا ، كما قال تعالى : ﴿ يُؤمِنُونَ بالغيب ﴾ [4] .

ثم نقول : أن هذا الإيمان ، الذي هو المعرفة العقلية ، الحاصلة من طريق الإكتساب ، بالدليل والبُرهان ، لا يخلوا إما أن يكون زائلاً عن قلب

(١) سورة التوبة : ٨٦ ؛ سورة الحديد : ٧ .
(٢) سورة آل عمران : ١٩٣ .
(٣) سورة الأنفال : ٤ ؛ ٧٤ .
(٤) سورة البقرة : ٣ .

المُؤمن ، فاسداً بفساد بدنه ، وموت قالبه ، أو غير زائل عنه ، بل باق معه في البعث والحشر .

لكن الأول باطل بلا خلاف لأحد من أهل الإسلام ، اللَّهُمَّ إلاَّ أن يكون ضعيفاً مُتزلزلاً ؛ كيف وقد علمت أنه المقصود الأصلي من وضع الشرايع ، وبعث الرسل ؛ وأيضاً المعرفة ليست أمراً مُتعلقاً بمواد هذا العالم ، حتى تفسد بفساد حامله ، لأنها قائمة بجوهر روحاني عقلي ؛ وفي الحديث : " التراب لا يأكل محل الإيمان " .

بل هو منشأ بقاء الآخرة ، وهو نور الحياة في دار الحيوان ، وبه المشي في أرض الآخرة ، والإنسراج في رياض الرضوان ، كما أن نور الحس والحركة ، منشأ الحياة الطبيعية في هذا العالم ، دار البهائم وعالم الديدان ؛ فإذا ثبت أن هذه المعرفة الإيمانية ، ثابتة مع المُؤمن في المعاد ، وبه يستضئ قبره وبرازخ منازله ، إلى يوم البعث ، وبقدر نور الإيمان وشدته ، يكون سعيه في الآخرة ، وسُرعة مشيه على الصراط .

وهذا دليل واضح وبُرهان لائح ، على أن الله تعالى ، لا يُرى بالعين ، إذ العين تؤدي إلى ما وصفناه ، وذلك لأنك قد علمت ، أن المعرفة في الدنيا بذر المُشاهدة في الآخرة ، ونسبة الدنيا إلى الآخرة ، نسبة الزرع إلى الثمرة ، بل نسبتها إلى القبر ، نسبة النُطفة إلى الجنين ، أو الجنين إلى الطفل ، أو الطفل إلى الصبي ، أو الصبي إلى البالغ .

وبالجُملة ، نسبة النقص إلى الكمال ، والضعف إلى الشدة ؛ فانظر أيها السالك ، أن المعرفة العقلية ، التي هي عبارة عن الإيمان ، إذا كملت وقويت واشتدت ، حتى تصير عِلم اليقين ، وعين اليقين ، هل يُؤدي إلى

الإدراك الحسي بهذه العين الدائرة الجسدانية ، لا أظنك شاكاً في بُطلان هذا القول ، فإن الحس كيف يكون كمالاً للعقل ، والمحسوس أنى يكون غاية وتماماً للمعقول ، وهو منه في غاية التخالف والتضاد .

فقد وضح الأمر ، وأسفر الصبح وانكشف ، أن الإيمان الحقيقي ، الذي هو نور معرفة الله ، إذا اشتد وكمل وتم ، وهو غاية سعي السالكين ، ونهاية ثمرة الزارعين ، وآخر درجة المُتقين ، وقرة عين الواصلين ، كما نقل عنهم رب العالمين ، في مُحكم كِتابه المُبين : ﴿ ربنا أتمم لنا نورنا ﴾ [1] ، لا يُؤدي ولا ينتهي إلى الإحساس بهذه الآلة الجُسمانية .

فإذا بطل كون هذا الإحساس إيماناً ، ولا كون الإيمان مُؤدياً إليه ، ولا لشيء من الإيمان ، وما يتعلق به من الأعمال الصالحة مُناسبة ذاتيه إليه ، ولا جهة إرتباطية به ، حتى يُقال : أن الرؤية أخر ذلك العمل ، إذ التعلق مفقود بين القلب المعنوي النوراني ، المحشور إلى الله تعالى ، وبين الحس الداثر المُظلم ، المخلوق من سواد الظلمات والزور ، المحجوب عن عالم النور ، ودار السرور .

وأيضاً ، قد تقرر في عِلم الميزان : أن الإحساس بالشيء لا يكون كاسباً ولا مُكتسباً ، بل الذي يُؤدي إليه هو الإعتقاد القلبي : ﴿ بالقول الثابت في الحياة الدُنيا وفي الأخرة ﴾ [2] ، إذا اشتد وكمل ، يرفع به الحجاب بين العين العقلي والبصيرة المعنوية ، وبين المعبود الحقيقي والمحبوب الأصلي .

---

(١) سورة التحريم : ٨ .
(٢) سورة إبراهيم : ٢٧ .

وحاصل الكلام : أن الرؤية الحسية ، تؤدي إلى ما وصفناه من لزوم أحد المُحالين : إما عدم تحقق مُؤمن في دار الدنيا ، المُستلزم لعدم تحققه في دار الآخرة ، ﴿ ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً ﴾ [1] ؛ وإما عدم دوام الإيمان ، وبقائه في المعاد ، كل ذلك للتضاد الواقع بين المعرفة الإكتسابية والرؤية البصرية ، إذا تمهد لك هذه المُقدمات ، وأحطت خبراً بما تلونا عليك من الأمور الأربعة ، فلنرجع إلى شرح باقي القصيدة ، فنقول :

قـــال :

يا معنوي خُذ البيان مُطابقاً ... للآي بالتأويل عمن عرّفه

ارجع إلى آي الكِتاب فإنه ... قول سديد ليس فيه زُخرفه

لا نقص في لفظ ولا معنى به ... فتقوم بالتكميل يا من أنصفه

الشرح :

قوله : { يا معنوي } : { يا } : حرف نداء ، و { معنوي } : نسبة إلى معنى ، وهو : إما اسم مكان ، أو مصدر من : عنى ، يعني ، أي : قصد ، بمعنى المفعول ، وهو ما يُقابل اللفظ ، ويختلف التعبير عنه باعتبارات شتى ، فباعتبار أن اللفظ دال عليه يُسمى : مدلولاً ، وباعتبار أنه يفهم من اللفظ يُسمى : مفهوماً ؛ وباعتبار أنه يقصد من اللفظ يُسمى : معنى ؛ ثم أنه قد يطلق اللفظ واللفظي على الظاهر والظاهري ، وقد يطلق عليهما : القشر والقشري ؛ كما يُطلق : المعنى والمعنوي ، على اللب

---

(١) سورة الإسراء : ٧٢ .

واللبي ، لأن اللفظ بمنزلة القشر للمعنى ، كما أن المعنى لب بالنسبة إلى اللفظ ، يعني : يا أهل اللب والمعنى دُون القشر .

وقوله : { خُذ البيان } : {خُذ} : فعل أمر من : أخذ يأخذ ، من باب قتل يقتل ، وقياسه : أأخذ (بهمزتين) ، كأقتل ، لأن المهموز كالصحيح ، لكن العرب أجروه مع كل ، ومرة من أكل ، وأمر مجرى المُعتل ، لكثرة استعمالها ، فقالوا : خذ ، وكل ، ومر ، وقد جاء أؤمر ، على الأصل ، في الوصل نحو قوله تعالى : ﴿ وأمر أهلك بالصلاة ﴾ (١) ؛ و {البيان} (بالنصب) : مفعول {خُذ} ، ومعنى البيان : المنطق الفصيح المُعرب عما في الضمير ؛ و { مُطابقاً } (بالنصب) : حال منه ؛ و { للآي } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : {مُطابقاً} ؛ والآي : جمع آية .

قال الجوهري : الآية : العلامة ، والأصل : أوية (بالتحريك) ، وجمع الآية : آي ، وآيات ، انتهى .

والآية من القرآن ؛ قيل : كل كلام مُتصل إلى انقطاعه ؛ وقيل : ما يحسُن السكوت عليه ؛ وقيل : هي جماعة حروف من قولهم : خرج القوم بآيتهم ، أي : جماعتهم ؛ و { بالتأويل } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : {خذ} ؛ والباء فيه : يُحتمل أن تكون للمُصاحبة ، أي : مع التأويل ؛ ويُحتمل أن تكون للإستعانة ، أي : باستعانة التأويل ؛ والتأويل : مصدر أوله ، يأوله ، تأويلاً ، أي : إرجعه إرجاعاً ، لأنه من : آل ، يؤل : إذا رجع .

---

(١) سورة طـــــه : ١٣٢ .

وتحقيق القول في المُتشابه وتأويله ، يقتضي بسط كلام من جنس اللب ، فنقول :

قال بعض المُفسرين : أن لكل معنى من المعاني حقيقة وروحاً ، وله صورة وقالب ، وقد يتعدد الصور والقوالب بحقيقة واحدة ، وإنما وُضعت الألفاظ للحقائق والأرواح ، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة ، لإتحاد ما بينهما .

مثلاً : لفظ القلم ، إنما وُضع لآلة نقش الصور في الألواح ، من دُون أن يعتبر فيها ، كونها من قصب ، أو حديد ، أو غير ذلك ، بل ولا أن يكون جسماً ، ولا كون النقش محسوساً ، أو معقولاً ، ولا كون اللوح من قرطاس ، أو خشب ، بل مُجرد كونه مُنقوشاً فيه ، وهذا حقيقة اللوح وروحه وحده ، فإن كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته ، نقش العُلوم في ألواح القلوب ، فأخلق به أن يكون هو القلم ، فإن الله تعالى قال : ﴿ عَلَّمَ بالقلم {٤} عَلَّمَ الإنسان ما لم يعلم ﴾ [١] ، بل هو القلم الحقيقي ، حيث وُجد فيه رُوح القلم ، وحقيقته وحده ، من دُون أن يكون معه ما هو خارج عنه .

وكذلك الميزان ـ مثلاً ـ فإنه موضُوع لمعيار يعرف به المقادير ، وهذا معنى واحد هو حقيقته ورُوحه ، وله قوالب مُختلفة وصور شتى ، بعضها جُسماني وبعضها روحاني ، كما يُوزن الأجرام والأثقال ، مثل : ذي الكفتين ، والقبان ، وما يجري مجريهما ؛ وما يُوزن به المواقيت والإرتفاعات : كالإسطرلاب ؛ وما يُوزن به الدوائر والقسي : كالفرجار ؛

(١) سورة العلق : ٤ ـ ٥ .

وما يُوزن بـه الأعمدة : كالشاقول ؛ وما يُوزن بـه الخطـوط : كالمسطر ؛ وما يُوزن به الشِعر : كالعروض ؛ وما يُوزن به الفلسفة : كـالمنطق ؛ وما يُـوزن بـه بعـض المُـدركات : كـالحس والخيـال ؛ ومـا يُـوزن بـه العُلـوم والأعمال ؛ كما يُوضع ليوم القيامة ؛ وما يُوزن بـه الكُل : كالعقل الكامل ؛ إلى غير ذلك من الموازين .

وبالجُملة : ميزان كل شيء يكون من جنسه ؛ ولفظ الميزان حقيقة في كل منها ، باعتبار حده وحقيقته الموجُودة فيه ؛ وعلى هذا القياس كل لفظ ومعنى .

وأنـت إذا اهتـديت إلـى الأرواح ، صـرت روحـانيـاً ، وفتحـت لـك أبـواب الملكوت ، وأهلـت لمُرافقـة المـلأ الأعلـى : ﴿ وَحَسُنَ أولئـك رفيقـاً ﴾ (١) ؛ فمـا من شـيء فـي عـالم الحس والشـهادة ، إلاّ وهـو مثـال وصـورة ، لأمر روحاني في عالم الملكوت ، وهو رُوحه المُجرد وحقيقته الصرفة .

وعقـول جمهـور النـاس فـي الحقيقـة أمثلـة لعقـول الأنبيـاء والأوليـاء ، فلـيس للأنبيـاء والأوليـاء أن يتكلمـوا معهـم ، إلاّ بضـرب الأمثـال ، لأنهـم أمروا أن يكلموا الناس على قدر عقولهم ، أنهم في النوم بـالنسبة إلـى تلك النشأة ، والنائم لا ينكشف لـه شيء في الأغلب ، إلاّ بمثل .

ولـهذا ، من كان يعلم الحكمة غير أهلها ، رأي في المنام أنه يُعلق الـدُر في أعناق الخنازير ، ومن كان يُؤذن فـي شـهر رمضـان قبـل الفجـر ، رأى أنه يختم على أفواه النـاس وفـروجهم ، وعلـى هـذا القيـاس ، وذلـك لعلاقـة خفيـة بـين النشـأت ، فالنـاس نـيام ، فإذا ماتـوا انـتبهوا ، وعلموا حقائق ما

(١) سورة النساء : ٦٩ .

سمعوه بالمثال ، وعرفوا أرواح ذلك وعلموا وعقلوا ، أن تلك الأمثلة كانت قشوراً ؛ قال الله سبحانه : ﴿ أنزل من السماء ماءً فسالت أوديه بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ﴾ (١) ؛ فمثل العِلم بالماء ، والقلوب بالأودية ، والضلال بالزبد ، ثم نبه في أخرها ، فقال : ﴿ كذلك يضربُ الله الأمثال ﴾ (١) .

فكل ما لا يحتمله فهمك ، فإن القرآن يلقيه إليك على الوجه الذي كنت في النوم مُطالعاً بروحك ، اللوح المحفوظ ، ليتمثل لك بمثال مُناسب ، وذلك يحتاج إلى التعبير .

فالتأويل يجري مجرى التعبير ، فالمُفسر يدور على القشر ، ولما كان الناس ، إنما يتكلمون على قدر عقولهم ومقاماتهم ، فما يُخاطب به الكل ، يجب أن يكون للكل فيه نصيب ، فالقشرية من الظاهريين ، لا يدركون إلاّ المعاني القشرية ، كما أنّ القشر من الإنسان ، وهو ما في الآهاب والبشرة من البدن ، لا ينال إلاّ قشر تلك المعاني ، وهو ما في الجلد والغُلاف من السواد والصور .

أما روحها وسرها وحقيقتها ، فلا يُدركها إلاّ أولوا الألباب ، وهم : ﴿ والراسخون في العِلم ﴾ (٢) ؛ وإلى ذلك أشار النبي (ﷺ) ، في دُعائه لبعض أصحابه : " اللَّهُمَّ ، فهمه في الدين ، وعلمه في التأويل " ، ولكل منهم حظ ، قل أم كثر ، وذو نقص أو كمل ، ولهم درجات في الترقي إلى أطوارها ، وأغوارها ، وأسرارها ، وأنوارها .

---

(١) سورة الرعد : ١٧ .
(٢) سورة آل عمران : ٧ .

وأما البلوغ للإستيفاء ، والوصول إلى الأقصى ، فلا مطمع لأحد فيه ، ولو كان البحر مداداً لشرحه ، والأشجار أقلاماً : ﴿ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً ﴾ (١) .

ومما ذكرنا ، يظهر سبب إختلاف ظواهر الآيات ، والأخبار الواردة في أصول الدين ، وذلك لأنها مما خوطب به طوائف شتى ، وعقول مُختلفة ، فيجب أن يُكلم كل على قدر فهمه ومقامه ، ومع هذا فالكل صحيح غير مُختلف من حيث الحقيقة ، ولا مُجاز فيه أصلاً ، واعتبر ذلك بمثال العميان والفيل ، وهو مشهور .

وعلى هذا ، فكل من لم يفهم شيئاً من المُتشابهات ، من جهة أن حمله على الظاهر ، كان مُناقضاً بحسب الظاهر لأصول صحيحة ، دينية وعقائد حقه يقينية عنده ، فينبغي أن يقتصر على صورة اللفظ ولا يُبدلها ، ويجعل العِلم به إلى الله سبحانه : ﴿ والراسخون في العِلم ﴾ (٢) ؛ ثم يرصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله تعالى ، ويتعرض لنفحات أيام دهره الآتية من قبل الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) ، لعل الله يأتي له بالفتح ، أو أمر من عنده : ﴿ ليقضي الله أمراً كان مفعولاً ﴾ (٣) ؛ فإن الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) ، ذم قوماً على تأويلهم المُتشابهات بغير عِلم ، فقال (عَزَّ وَجَلَّ) : ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنة وإبتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العِلم ﴾ (٤) ، انتهى .

أقول : قد ذكرنا ـ سابقاً ـ كلاماً في هذا الباب ، في باب صفاته (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) ،

---

(١) سورة الكهف : ١٠٩ .
(٢) سورة آل عمران : ٧ .
(٣) سورة الأنفال : ٤٢ ، ٤٤ .
(٤) سورة آل عمران : ٧ .

وهذا كلام من أرباب اللب والحقيقة .

ونزيد هاهنا أيضاً ، ونقول : أن المُتشابه الذي هو المُشتبه المعنى على أقسام :

فتارة يحصل الإشتباه من جهة عدم الإطلاع على مُراد المُتكلم بوجه ، مثل : الحرُوف المُقطعة التي في أوائل السور ، فإنها رموز بينه (سبحانه وتعالى) وبين حبيبه ، لا يعلمها إلاّ الرامز والمرموز إليه ، أعني : المُحب والمحبُوب ، إلاّ بتعليم ممن علمها ، كأوصيائه المعصومين .

وتارة من جهة : إشتراك اللفظ بين معنيين أو أكثر ، وإن كان الموضوع له معلوماً بجميع أوضاعه ، لكن الإشتباه في أن مُراد المُتكلم ، أي : واحد من المعنيين أو المعاني ، من جهة عدم قرينة في اللفظ ، فإذا تعذر أحد المعنيين بواسطة دليل عقل أو نقل ، وإن كان المعنى الآخر أشهر وأظهر ، فلابُد من حمل اللفظ على المعنى الآخر .

مثلاً : لفظ الإستواء ، مُشترك بين الاستقرار والاستيلاء ، فإذا دل العقل على عدم جواز إرادة الإستقرار منه ، كما في قوله (سبحانه وتعالى) : ﴿ الرَّحمَن على العرش استوى ﴾ (١) ؛ لتنزهه (سبحانه وتعالى) عن المكان والوضع والجهة ، فلابُد من حمله على المعنى الثاني ، وإلاّ لزم تعطيل اللفظ ، وإنه غير جائز .

وأيضاً نقول : أن الدلائل العقلية ، لما قامت على امتناع الاستقرار الحسي على الله تعالى ، ودل ظاهر لفظ الاستواء على الاستقرار ؛ فإما أن

---

(١) سورة طـــه : ٥ .

نعمل بكلا الدليلين ؛ وإما أن نتركهما جميعاً ؛ وإما أن نعمل بالنقل ونترك العقل ؛ وإما أن نرجح العقل ونترك ظاهر النقل .

والأول باطل ، وإلاَّ لزم كون الشيء الواحد مُنزهاً عن المكان وحاصلاً فيه ، وهو مُحال .

والثاني أيضاً مُحال ، لأنه يلزم منه ارتفاع النقيضين معاً ، وهو باطل .

وكذلك الثالث ، لأن العقل أصل النقل ، فالقدح في العقل ، لأجل تصحيح النقل ، يقتضي القدح في العقل والنقل معاً ، فلم يبق إلاَّ أن نقطع بصحة العقل ، ونشتغل بتأويل النقل ، لكن على وجه لا يُؤدي إلى ترك كثير من الظواهر الشرعية ، فافهم .

وتارة يكون اللفظ موضوعاً لمعنى عام شامل لكلا المعنيين ، ظاهراً في أحدهما ، لكثرة استعماله فيه ، والعقل دل على خلافه ، كلفظ الرؤية ، والإبصار ، والنظر ، إن كانت الألفاظ الثلاثة موضوعة للأعم من الحسي والعقلي .

وتارة يكون اللفظ موضوعاً لأحد المعنيين ، مُستعملاً في الآخر استعمالاً شائعاً ، أو غير شائع ، والعقل دل على عدم جواز إرادة الموضوع له ، كما في الألفاظ الثلاثة ، إن كانت استعمالها في العقلية مُجازاً ، ففي هذه الوجوه كلها ، يتعين الأخذ بدليل العقل ، وترك ظاهر النقل ، لما ذكرناه من الدليل .

وقوله : { عمن } : جار ومجرور مُتعلق بخذ ، أو ظرف مُستقر

مُتعلق بمحذف حال من التأويل ، أي : حاصلاً ذلك التأويل عمن عرفه ، أي : التأويل ؛ و { من } : اسم موصول ؛ و { عرفه } : فعل ماض ، وفاعله ضمير الموصول ، وهاء الضمير مفعوله ؛ والجُملة صلة وعائد للموصول .

وقوله : { ارجع } : فعل أمرّ من : رجع ، يرجع ، كضرب ، يضرب ، صرف ورد ، أي : رد إلى آي الكِتاب ، وهي جار ومجرور مُتعلق بارجع ؛ و { آي } : جمع آية ، وقد مضى شرحها ؛ و { الكِتاب } : مجرور بإضافة آي إليه ؛ والجُملة يحتمل أن يكون كلاماً مُستأنفاً ، وأن يكون عطفاً على { خذ } بحذف العاطف ، وهو الأظهر ، وإن كان الأول أقرب ، لأن الأصل عدم الحذف .

وقوله : { فإنه } : الفاء للتفريع والسببية ، و { أن } : من الحروف المُشبهة بالفعل ، والضمير العائد إلى الكِتاب اسمها ، فهو في محل النصب لبنائه ؛ و { قول } (بالرفع) : خبرها .

و { سديد } (بالرفع) : نعت لقول ؛ والسديد من القول : السليم من خلل الفساد ، وأصله من سد الخلل ؛ و { ليس } : فعل ماض جامد من الأفعال الناقصة ؛ و { فيه } : جار ومجرور مُتعلق بمحذف خبرها ، قدم على الاسم لكونه ظرفاً ، وهو مما يتوسع فيه في الكلام ؛ و { زُخرفه } (بالرفع) : اسمها ، وهي كما في " القاموس " (بالضم) : الذهب ، وكمال حُسن الشيء ؛ ومن القول حُسنه ، بترقيش الكذب ، انتهى .

وحاصله : الباطل المُزين ، كما في " مجمع البحرين " .

وقوله : { لا } : لنفي الجنس ، وتعمل (لا) هذه عمل (أن) : فتنصب المُبتدأ ليكون اسماً لها ، وترفع الخبر ليكون خبراً لها ، وإنما عملت هذا العمل ، لأنها لما قصد بها نفي الجنس ، على سبيل الاستغراق ، إختصت بالاسم ، فناسب أن يعمل جراً ، ولكنها لم تعمل الجر ، لئلا يتوهم أنه بمن مُقدرة لظهورها ، في قوله :

ألا لا من سبيل إلى هند

و (لا) الرفع ، لئلا يتوهم أنه بالابتداء ، فتعين النصب ، ولكن إن كان مُضافاً ، أو شبيهاً بمُضاف تنصبه ، وإن كان مُفرداً ، ركب مع لا تركيب خمسة عشر ، ولذا بني بنائه ، أي : على الفتح .

وقيل : إنما بنى لتضمنه معنى من الجنسية ؛ و { نقص } : بالبناء على الفتح اسمه ، لما تقدم ؛ و { في لفظ } : ظرف مُستقر خبرها .

وقوله : { ولا معنى } : عطف على { في لفظ } ، من باب عطف المُفرد على المُفرد ، ويحتمل أن يكون من باب عطف الجُملة على الجُملة ، أي : ولا ينقص في معنى ، فحذف الاسم والحرف للدلالة عليهما .

وقوله : { به } : ظرف مُستقر ، نعت لـ { معنى } ، فيُحتمل أن يكون الباء للظرفيه ، راجعاً إلى { لفظ } ، أي : ولا نقص في معنى كائن ، ذلك النقص في ذلك اللفظ ، ووجه الظرفية : أن الألفاظ قوالب المعاني ، فكأن المعنى مُستقر في اللفظ ؛ ويُحتمل أن يكون الباء للمُلابسة ، أي : معنى قائم ، وملابس باللفظ .

وقوله : { فتقوم } : الفاء للتفريع والسببية ، و { تقوم } : فعل مُضارع حاضر ، وفاعله ضمير المُخاطب ، مُستتر وجُوباً تقديره : أنت ، من : قام ، يقوم : إذا نهض ؛ و { بالتكميل } : جار ومجرور مُتعلق بتقوم ؛ و { يا } : حرف نداء .

و { من } : اسم موصول مُنادى ؛ و { أنصفه } : فعل ماض من باب الأفعال ، من : النصف (بالتحريك) ، أي : العدل ، وفاعله : ضمير مُستتر راجع إلى { من } ؛ والجُملة صلة له ، والهاء الضمير نائب عن المصدر الواقع ، مفعولاً مُطلقاً ، كما في قوله تعالى : ﴿ لا أعذبه أحداً من العالمين ﴾ (١) .

وحاصل المعنى : يا من هو من أهل المعاني واللباب ، إن كُنت سالكاً لطريق الحق ، وطالباً الصوب والصواب ، فخُذ مطلوبك مُطابقاً لآيات الكِتاب ، وإن كان في لفظ إجمال ، أو قلق واضطراب ، فتشبث بأذيال من عرف تنزيل الكِتاب ، وتأويل الخطاب ، وارجع إلى آياته المُحكمات ، ومُقاطعة البينات ، فإنه فصل الخطاب ، وقول سليم عن الخلل والفساد ، وخال عن الشك والإرتياب ، مُنزه عن الزخرفة والتحسين ، بل هو عين الحق ، وحق اليقين ، لا نقص في ألفاظه فتقوم بتكميلها ، ولا قصور في معانيه فتنهض بتتميمها ، يا من أنصف من نفسه إنصافاً ، واقترف الحسنة إقترافا .

ثم اعلم ، أن الظاهر ، أن المُراد من قوله : { آي } ، في قوله : {مُطابقاً للآي} ؛ وقوله : { ارجع إلى آي الكِتاب } : الآيات الدالة بحسب الظاهر على الرؤية ، إمكاناً وجوازاً ، كما في قوله (ﷻ) ، حكاية عن

---

(١) سورة المائدة : ١١٥ .

مُوسى (عليه السلام) : ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ [1] ، بتقريب أنه لو كان مُمتنعاً ومُحالاً ، لما سأله مثل مُوسى الكليم ؛ فسؤاله يدل على إمكانه وجوازه ، أو وقوعاً ، سواء كان الإخبار بوقوعه ، فيما سيأتي ، كما في قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة {٢٢} إلى ربها ناظرة ﴾ [2] ، أو الإخبار بوقوعه فيما مضى ، كما في قوله تعالى : ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى {١٣} عند سدرة المُنتهى ﴾ [3] ، ويُحتمل أن يكون المُراد خصوص آية : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ [4] ؛ بقرينة قوله : { إن كان في الآيات ناظرة كما .... } .

وكيف كان ، فالمُراد من التأويل : المصير إلى المُجاز ، ورفع اليد عن الحقيقة بقرينة العقل ، الصارفة عنها ، لما يستلزم من المُحال ، من كونه (سبحانه وتعالى) جسماً ، وفي جهة ومكان ، إلى غير ذلك ، مما يلزمه الرؤية والنظر الحسي والتأويل .

كما يُقال : أن هنا مُضافاً محذوفاً ، مثل : آيات ، أو غيرها ، مما يُناسب المقام ؛ فيُقال في الآية الأولى : رب أرني أنظر إلى آياتك ؛ وفي الثانية : ناظرة إلى آيات ربها ، إن كان النظر بمعنى الرؤية ، أو ما يلزمه الرؤية من تقليب الحدقة ، أو نعم ربها ، إن كان بمعنى التوقع والإنتظار ؛ وفي الثالثة : آيات ، بدليل قوله تعالى : ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ [5] ،

---

(١) سورة الأعراف : ١٤٣ .
(٢) سورة القيامة : ٢٢ ـ ٢٣ .
(٣) سورة النجم : ١٣ ـ ١٤ .
(٤) سورة القيامة : ٢٣ .
(٥) سورة النجم : ١١ .

أي : ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه ، ثم بين ما رأت عيناه ، فقال : ﴿ لقد رأى من آيات ربه الكُبرى ﴾ (1) ، ومُراده بالتكميل الذي ذكره ، فأنكره في قوله : { فتقوم بالتكميل } .

قولهم : بلا كيف ، بدليل قوله في البيت الآتي : { ... قالوا فهل في الآي ذِكر البلكفه } .

وليت شعري ، ما الفرق بين هذا التكميل ، وذلك التأويل ؛ وهل التأويل إلاَّ تكميل اللفظ ، لقصوره عن إفادة المعنى ، بقرينة عقل ، أو دليل لفظ ، دل على عدم إمكان إرادة الظاهر من اللفظ ، مع أن الدليل المانع ، وهو اللوازم الفاسدة ، واحد في المقامين ، والباعث لهم على هذا التكميل ، ليس إلاَّ تلك اللوازم الفاسدة ، كما أن الداعي لكم على هذا التأويل ، هو لزوم تلك اللوازم .

نعم ، يبقى شيء ، وهو : أنه كيف يتصور النظر والرؤية ، مع عدم تكيف المرئي بوجه ، ولا أقل من الجسمية ، واللون ، والوضع .

وجوابه : أن مُرادهم بنفي الكيف ، ليس نفي الكيف عن المرئي ، مع كون المُراد من النظر والرؤية الحسي ، الذي يترائى في بادئ النظر ؛ بل أنه لما كان مُرادهم بالرؤية غير ذلك ، من إرتسام الصورة ، أو إتصال الشعاع ، أو حالة يلزمها ، بل حالة إدراكية حاصلة للإنسان ، من غير جهة الإحساس ، يخلقها الله تعالى في عينه لمن يشاء ، متى يشاء ، نظير الإدراك العقلي ؛ فإذا كان ذلك الإدراك من غير سنخ الإدراك الحسي ، بل من سنخ الإدراك العقلي ، فلا مُحالة ، لم يشترط في حصول تلك الحالة ،

---

(1) سورة النجم : 18 .

ما يشترط في الرؤية الحسية ، من كون الرائي من جنس الماديات ، والمرئي جسماً كذا وكذا ، وكونه لا في غاية القرب عن الرائي ، من جهة إشتراط فصل الهواء بين الرائي والمرئي ، ولا في غاية البُعد ، إلى غير ذلك من شروط الرؤية الحسية .

فالمُراد من قولهم : بلا كيف ، أي : بلا شرط من شروط الرؤية الحسية ؛ ويدل على ذلك ، ما ذكره شارح " المقاصد " ، في الجواب عن سُؤالات ، ليس هنا محل ذِكرها ، وسيأتي إن شاء الله تعالى بيانها ، في شرح باقي القصيدة ، حيث قال :

والجواب : إن لزوم المُقابلة والجهة ممنوع ، وإنما الرؤية نوع من الادراك ، يخلقه الله متى شاء ، ولأي شيء شاء ، ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العُقلاء ، غير مسموع ، ولو سلم في الشاهد ، فلا يلزم في الغائب ، لأن الرؤيتين مُختلفان : إما بالماهية ؛ أو بالهوية ، لا مُحالة ، فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم ، وهذا هو المُراد بالرؤية بلا كيف ، بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المُعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض ، لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي أو المرئي عن جميع الحالات والصفات ، على ما يفهمه أرباب الجهالات ، فيعترضون بأن الرؤية فعل من أفعال العبد ، أو كسب من إكسابه ، فبالضرورة يكون واقعاً بصفة من الصفات ، وكذا المرئي بحاسة العين ، لابُد أن يكون له كيفية من الكيفيات .

نعم ، يتوجه أن يُقال : نزاعنا ، إنما هو في هذا النوع من الرؤية ، لا في الرؤية المُخالفة لها بالحقيقة ، المُسمات عندكم بالإنكشاف التام ،

وعندنا بالعِلم الضروري ، انتهى كلامه .

وهذا الكلام ، وإن كان مواقع منها محل النظر ، ولكنه كما ترى يُنادي بأعلى صوته ، أن قولهم : بلا كيف ، لم يرد منهِ ما توهم ، ولا غُبار عليه ولا شُبهة في صحته ومتانته ، بُناءً على ما ذكروا ، من أن محل النزاع هو الحالة الإدراكية التي وصفناها .

نعم ، يتجه هذا الاعتراض على ظاهر كلام السلف ، والمُشبهة ، والكرامية ، والحشوية ، لكن كلام السلف خال عن القيد ، والباقين ـ مُضافاً إلى ذلك ـ لا يُبالون بكونه (سبحانه وتعالى) جسماً ، أو شبيهاً بمخلوقاته ، أو كونه في جهة ومكان ، لأن بناء مذهبهم على ذلك ، فهذا الإعتراض غير متوجه على أحد ، لأن الذين قالوا بالتقييد ، جعلوا الرؤية له (سبحانه وتعالى) ، من غير سنخ الرؤية الحسية ، ما هية أو هوية ؛ والذين قالوا بالرؤية الحسية ، لم يقولوا بالتقييد ، ولم يحتاجوا إليه ؛ وحينئذ لا مُقتضى لرفع اليد عن أصل الدعوى ، أعني : إمكان الرؤية ، أو عدم الإعتناء به ، والتشبث ، والتكرر ، والتأكيد ، بمنع هذا القيد وبُطلانه .

نعم ، يتجه أن يُقال : أن هذه الرؤية التي ادعيتموها ، وجعلتموها من الأفعال ، أو الإنفعالات للبصر الحسي ، وعينتموها لمحل النزاع ، لم تعهد من كلام أحد ، من السلف وأهل الحديث ، ولا في كلام لغوي ، بل صريح بعض ، وظاهر آخر على خلافه ، كما نشاهد من النقوض ، والإبرامات ، والإيراد ، والإعتراضات ، والأجوبة والسؤالات ، الواقعة في المقام ، حتى من المُتأخرين ، الذين جعلوها محل النزاع ، واخترعوها بزعم الخلق والإختراع ، بل ذهب الجمهور ، بأنها لم تخلق بعد ، ولن تخلق في

الدار الدنيا ، حتى في مثل النبي المُختار (صلوات الله عليه ، وعلى أهل بيته الأطهار) ، وإن قال برؤيته (صلوات الله عليه) ، بعض السلف ، ليلة المعراج ؛ وقد رُويَ أنه (صلى الله عليه وآله) : سُئل : هل رأيت ربك ؟ فقال : " رأيت ربي بفؤادي ، على ما في " شرح المقاصد " .

والقول : بأنها ستخلق في الآخرة ، ليس إلاّ رجماً بالغيب ، وخرصاً وتخميناً ، لم يدل عليه عقل ولا نقل ، بل ليس إلاّ تقليداً لبعض السلف من وجه ، ومُخالفة له من وجه ، حتى لا يرتفع اليد عن إتباعهم بالكُلية ، ولا يترك العقل ، الذي جعله الله حجة من الباطن ، كما أن الرسول ، حجة من الظاهر ، وسمُوه : جمعاً بين الدليلين ، ثم أن ظاهر كلام بعض : أنها تحصل بإستكمال الرؤية الحسية .

وقد عرفت في الشرح السابق ، بُطلانه بما لا مزيد عليه ، وأن الإدراكات أنواع مُختلفة مُتباينة ، ولا يستكمل شيء منها ، فيصير آخر كما قررناه ، فتدبر .

قـــال :

إن كان في الآيات ناظرة كما قالوا فهل في الآي ذِكر لبلكفه

الشرح :

قوله : { إن كان } : {إن} : حرف شرط ، و {كان} : فعل ماض ناقص فعل الشرط ؛ و { في الآيات } : ظرف مُستقر مُتعلق بمحذوف خبره المُقدم ؛ و { ناظرة } : اسمه المُؤخر ، والمُراد لفظها .

والكاف في { كما } : للتشبيه ، وهو حرف جر ، ويُحتمل أن يكون اسماً ؛ و { ما } : مجرور به على التقديرين ، وهو اسم موصول ، أو حرف موصول ، وعلى التقديرين يكون : { قالوا } : صلة له ، والمجرور مع الجار مُتعلق بما تعلق به في الآيات ، حال من فاعله ، أو نعت لمصدره .

والفاء في قوله : { فهل } : فاء الجواب للشرط ، وهل : للإستفهام الإنكاري ، فهو بمنزلة النفي ؛ و { في الآي } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف خبر مُقدم .

و { ذكر } : مُبتدأ مُؤخر مُضاف إلى { البلكفه } : فهي مجرور بالإضافة ، وهي مصدر توليدي مأخوذ من قولهم : بلا كيف ، كحمدلة ، من : الحمد لله ؛ وحولقة ، وحوقلة ، من : لا حول ولا قوة إلاَّ بالله ؛ والجُملة جواب الشرط .

والتحقيق : أن الجواب محذوف ، لأن الجواب ، إنما هو مُسبب عن الشرط ، كما في قولك : إن كانت الشمس طالعة ، كان النهار موجُوداً ، فوجُود النهار مُسبب عن طلوع الشمس ، مع أن عدم ذِكر البلكفه ، ليس مُسبباً عن وجود ﴿ ناظرة ﴾ في الآي .

فالجواب في الأصل : فلا تقل بلا كيف ، لكنه حذف ، وأقيم الجُملة المذكورة مقامه ، من باب إقامة السبب مقام المُسبب والأصل .

وحاصل المعنى : إن كان سبب القول بالرؤية وجود ﴿ ناظرة ﴾ ، في آيات القرآن ، في قوله تعالى : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ (١) ، فلا تقل : بلا

(١) سورة القيامة : ٢٣ .

كيف ، لأنه لم يذكر في القرآن ، ولم نقيد ﴿ ناظرة ﴾ بها فيه .

وبعبارة أخرى : إن كان في الآيات الدالة ـ بزعمكم ـ على رؤية الباري (ﷻ) ، لفظ : ﴿ ناظرة ﴾ ، كما تقولون ، في قوله تعالى : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ [1] ، فهل في آية من تلك الآيات ذِكر : بلا كيف ؟

فلم زدتم في كلامه تعالى شيئاً لم يكن له ذِكر ، ولا خبر ، ولا آثر في كلامه سبحانه ؟

وجوابه : أن هذه ليست زيادة لفظ القرآن وتنزيله ، حتى يكون ممنوعاً ، بل بيان عقلي ، دل عليه العقل الصرف ، الكلام عن ظاهره الذي يلزم منه تلك اللوازم الفاسدة ، التي سبق ذِكرها مراراً .

وليس من لوازم البيان ، والقرينة أن يكون ملفوظاً ، فقد يكون البيان أمراً معقولاً ، حكم به العقل .

كما تقولون في سائر المُتشابهات ، مثل قوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ [2] ؛ وقوله : ﴿ الرَّحمَن على العرش استوى ﴾ [3] ، و " قلب المُؤمن بين إصبعين من أصابع الرَّحمَن " ، إلى غير ذلك من مُتشابهات القرآن والأخبار .

فإن البيان والقرينة في ذلك كله : هو العقل دُون اللفظ ، وإلاَّ لم يكن مُتشابهاً ، فكذلك هنا .

---

(١) سورة القيامة : ٢٣ .
(٢) سورة الفتح : ١٠ .
(٣) سورة طـــه : ٥ .

بل يمكن النقض بنفس هذه الآية ، حيث تقدرون آيات ، وليس في الآيات لفظ آيات ، أو نعم ، أو غير ذلك ، فافهم ذلك وتدبر .

قـــال :

وعن النبي رووا ترون إلهكم   كالبدر لا غيم عليه إستنكفه
أترى مقالهم بلا كيف سوى   إفك يزاد لقائل ما أسخفه

الشرح :

وقوله : { وعن النبي } : الواو : للإستئناف ، و {عن النبي} : جار ومجرور مُتعلق بقوله : { رووا } ، و {النبي} : هو الإنسان المُخبر عن الله ، بغير واسطة بشر ، أعم من أن يكون له شريعة ، كمحمد (صلى الله عليه وآله) ، أوليس له شريعة ، كيحيى (عليه السلام) .

قيل : سُميَّ نبياً ، لأنه أنبأ عن الله (تعالى) ، أي : أخبر ، فهو : فعيل ، بمعنى : مُفعل ؛ وقيل : هو من النبوة ، والنباوة : لما إرتفع من الأرض ، والمعنى : أنه إرتفع وشُرف على سائر الخلق ، فأصله غير الهمزة ؛ وقيل : غير ذلك .

وفرق بينه وبين الرسول ، بأن الرسول : هو المُخبر عن الله بغير واسطة أحد من البشر ، وله شريعة مُبتدئة ، كأدم ، أو ناسخة ، كمحمد (صلى الله عليه وآله) ؛ وبأن النبي : هو الذي يرى في منامه ، ويسمع الصوت ولا يُعاين الملك ؛ والرسول : هو الذي يرى في منامه ، ويسمع الصوت ، ويعاين الملك ؛ وبأن الرسول : قد يكون من الملائكة ، بخلاف النبي ؛ وجمع النبي : أنبياء ، وهم على ما ورد في الحديث : مائة ألف

وعشرون ألفاً ؛ والمُرسلون منهم : ثلاثمائة وثلاثة عشر .

وفيه : وقد سُئل (صلى الله عليه وآله) : أكان آدم نبياً ؟ قال : " نعم ، كلمه الله تعالى ، وخلقه بيده " ؛ وأربعة من الأنبياء عرب ، وعد منهم : هود ، وصالحاً ، وشُعيب ؛ كذا في "مجمع البحرين" .

وقوله : { رووا } : جمع مُذكر من الماضي ، مُفرده : روى ، ومُضارعه : يروي ، كرمى ، يرمي .

وعن " المصباح " ، للفيومي : روى البعير الماء ، من باب رمى حمله ، فهو راوية ؛ ثم أطلقت الرواية على كل دابة يستقي الماء عليها .

ومنه : قيل : رويت الحديث رواية ، أي : حملته ورويته ؛ الحديث تروية : حملته على روايته ؛ والرواية في الإصطلاح العِلمي : الخبر المُنتهى بطريق النقل ، من ناقل إلى ناقل ، حتى ينتهي إلى المنقول عنه ، من النبي ، أو الإمام ، أو أحد الصحابة ، على وجه ، على مراتبه من المُتواتر والمُستفيض ، وخبر الواحد على مراتبه أيضاً .

قوله : { ترون } : جمع مُذكر حاضر من المُضارع المُعتل اللام ، أصله : ترايون ، كتسألون ، حُذفت الهمزة بعد نقل حركتها إلى الفاء ، من غير قياس ، لما أجمعت العرب على حذف الهمزة من مُفردها ، لكثرة استعمالها ، وثقل الهمزة ، لكونها من أقصى الحلق ، ثم حُذفت الياء ، لثقل الضمة على الياء ، أو قلبت الياء ألفاً ، لتحركها وانفتاح ما قبلها ، فحُذفت الياء على الأول ، والألف على الثاني ، لإلتقاء الساكنين ، فصار : ترون ؛ و { إلهكم } : بالنصب ، مفعوله .

وقوله : { كالبدر } : الكاف : للتشبيه ، ووجه الشبه الظهور ، كما زعمُوا ، أو العِلم الضروري بوجُوده على المذهب الحق ، جارة للبدر ، والمجرور والجار مُتعلق بمحذوف نعت للبدر ، أو حال منه ، لأن المُعرف بلام الجنس يُعامل معه مُعاملة المعرفة والنكرة ، لأن الفرق بين اسم جنس المعرفة والنكرة ، ليس إلاَّ ، بإعتبار حضوره في الذهن وعدمه ، وهو فرق إعتباري لا حقيقي ، فإن اعتبر معرفة ، كان الظرف حالاً ، وإن اعتبر نكرة ، كان نعتاً ، والبدر : القمر ليلة أربعة عشر من الشهر .

قيل في وجه تسميته : أنه سُميً بدراً : لأنه يبدر الشمس ، أي : يسبقها بطلوعه ، من بادر إلى الشيء مُبادرة ، وبداراً ، وبدر إليه ، من بابي : قاتل وقعد : أسرع إليه ؛ وقيل : سُميً بدراً لتمامه وإمتلائه ؛ وكل شيء تم فهو بدر .

وقوله : { لا غيم } : (لا) : يحتمل أن تكون مُهملة ، على لغة تميم ، وعاملة عمل (ليس) ، على لغة الحجاز ؛ فعلى الأول : {غيم} : مُبتدأ ؛ وعلى الثاني : اسم {لا} ، وابتدأ به مع كونه نكرة ، لأنه موصُوف بالجُملة التي بعده .

و { عليه } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف خبر ، على التقديرين ؛ فعلى الأول : للمُبتدأ ؛ وعلى الثاني : للأول ؛ و { استنكفه } : فعل ماض من باب الإستفعال ، كاستخرج : إذا أحاط به يميناً ويساراً ؛ أو من الكنيف ، بمعنى : الساتر .

وقوله : { لا غيم ...... } إلى آخر البيت : ليس من الرواية ، بل جئ

به مُراعة للروي ، وهذا الحديث منقول بالمعنى هاهنا :

ففي صحيح البُخاري : حدثنا عمرو بن عون ، حدثنا خالد وهشيم ، عن إسماعيل ، عن قيس ، عن جرير ، قال : كُنا جلوساً عند النبي (صلى الله عليه وآله) ، إذ نظر إلى القمر ليلة البدر ، وقال : " إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لا تضامون في رؤيته " ، انتهى موضع الحاجة منه .

وفي خبر آخر فيه أيضاً : حدثنا يُوسف بن مُوسى ، حدثنا عاصم بن يُوسف اليربوعي ، حدثنا أبو شهاب ، عن إسماعيل بن أبي خالد ، عن قيس بن أبي حازم ، عن جرير بن عبد الله ، قال : قال النبي (صلى الله عليه وآله) : " إنكم سترون ربكم عياناً " .

أقول : ذكر هذا الخبر في صحيح البُخاري ، بأسانيد مُتعددة ، بألفاظ مُختلفة ، ليس فيها لفظ هذا الحديث ، الذي ذكره في البيت ، بتمام ألفاظه .

ولذا ـ قلنا : نقل بالمعنى ؛ وجواز نقل المعنى ، لا سيما مع تغيير يُوجب الإختلاف في المعنى محل خلاف .

والهمزة في قوله : { أترى } : للإستفهام الإنكاري الذي بمنزلة النفي ؛ ولذا جيء بالإستثناء بعدها مُفرغاً ؛ و (ترى) : فعل مُضارع حاضر ، وفاعله ضمير أنت المُستتر وجوباً ، وهو من أفعال القلوب ، التي تدخل على الجُملة الإسمية ، فتنصب المُبتدأ ليكون مفعولاً أولاً ؛ والخبر ليكون مفعولاً ثانياً ، ومعناه : تعلم .

و { مقالهم } (بالنصب) : مفعوله الأول ، وهو اسم مصدر قال ،

وضمير الجميع مُضاف إليه ، يرجع إلى القائلين : بأن الله سبحانه يُرى بلا كيف .

وقوله : { بلا كيف } : مقول القول ، فمحله النصب بالمفعولية لمقال .

و { سوى } : اسم كغير معنى ، وإستعمالاً على الأصح من وقوعه للإستثناء ، وإعرابه بما أعرب به المُستثني بألا ، من وجوب النصب عند إيجاب الكلام وتمامه ، أي : كون المُستثني منه مذكوراً ، وجوازه مع إختيار إتباعه للمُستثنى منه ، إذا كان الكلام منفياً ، والإستثناء مُتصلاً ، ووجوب النصب حينئذ ، إذا كان الإستثناء مُنقطعاً ، إلاّ عند تميم ، فأجازوا حينئذ الإتباع ، وإعرابه بما يقتضيه العامل ، إذا كان الإستثناء مُفرغاً ، وهو أن يكون المُستثنى منه غير مذكور في الكلام ، إلى غير ذلك .

وفيه أربع لغات : (كسر السين) ممدوداً ، ومقصوراً ؛ (وفتحها) ممدوداً ؛ (وضمها) مقصوراً ؛ ومُقابل الأصح ، قول سيبويه : أنه لا يُستعمل إلاّ ظرفاً ، ولا يُعدل عنه إلاّ في الضرورة .

واعترض عليه ابن مالك ، بوروده مجروراً بـ (من) ، في قوله (صلى الله عليه وآله) : " دعوت ربي أن لا يُسلط على أمتي عدواً سوى أنفسهم " ؛ وفاعلاً في قوله : ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا ؛ ومُبتدأ في قوله : فسواك بايعها وأنت المُشتري ؛ واسماً لـ { ليس } في قوله :

أأترك ليلي ليس بيني وبينها   سوى ليلة أني إذ الصبور

وقال الرماني : أنه يُستعمل ظرفاً غالباً ، وكغير قليلاً ، وإختاره ابن هشام ، قال في " الأوضح " : وإلى هذا أذهب .

و { إفك } : مجرور بإضافة {سوى} إليه ، والإفك : أسوء الكذب وأبلغه ، وقيل : هو البُهتان ، والمشهور فيه كسر الهمزة وإسكان الفاء ، وجاء فتحها والجمع : الأفائك ، وفعله من باب ضرب وعلم .

و {يُزاد} : مُضارع مجهول من : زاد الشيء ، يزيد ، زيادة ، أي : إزداد ونما ؛ و { لقائل } : جار ومجرور مُتعلق به ، واللام فيه للإستعلاء ، كما في قوله : ﴿ يخرون للأذقان ﴾ (١) ، لكنه على حذف مُضاف ، أي : يُزاد ، على قول قائل ، ويكون التنوين في قائل للتفخيم ، ويكون { ما أسخفه } : تعجبُاً عن مقالهم ، أي : ما أضعف هذا القول ، ويحتمل أن يكون مُتعلقاً بمحذوف حالاً عن الضمير في يُزاد ، ويكون اللام للإختصاص ، والتنوين في لقائل للتحقير ، والمعنى : يُزاد هذا المقال الإفك والكذب ، حال كونه لقائل حقير ما أسخف وأنقص عقله ، فيكون ما أسخفه : نعتاً لقائل ، على تقدير قول ، لكونه إنشاء ، والتقدير لقائل يُقال فيه : ما أسخفه ، ويحتمل أن يكون إستئنافاً بيانياً ، فيكون جواب سُؤال .

كأنه قيل : ما حال هذا القائل ، فقال : ما أسخفه ، وما فيما أسخفه ، للتعجب ، وأسخف : فعل التعجب ، والضمير مفعوله ، والسخف (بالضم) ، كالقبح : رقة العقل ونُقصانه ، يُقال : سخف الرجل (بالضم) سخافة ، فهو : سخيف ، أي : خفيف ، وفي عقله سخف ، أي : نقص .

---

(١) سورة الإسراء : ١٠٧ .

وعن الخليل : السخف في العقل خاصة ، والسخافة عامة في كل شيء .

وحاصر البيتين : أن القوم رووا عن النبي (صلى الله عليه وآله) : " أنكم سترون ربكم ، كما ترون هذا القمر " ، وكانت الليلة ليلة البدر .

وفي قوله : {رووا} ، إشارة إلى ضعف الخبر ، حيث نسبه إليهم ، فكأنهم افتعلوه ؛ فشبهه (ﷻ) عن التشبيه ، بمخلوقاته ، بالقمر ليلة البدر في كمال وضوحه وظهوره ، حال كونه لا غيم عليه ، يُحيط به ويستره ، فهل ترى هذا المقال ، على فرض كونه عن رسول ذي الجلال ، مُقيداً بقولهم : بلا كيف ، فلا يكون هذا القول منهم إلاّ كذباً وبُهتاناً .

زاده القائل برؤيته سبحانه ، وما أسخف هذا القائل ، وما أنقص عقله ، وأجهله بالبراهين والدلائل ، أو زيد على قول قائل عظيم الشأن ، رفيع المكان ، فهو كذب عليه وبُهتان ، وما أسخف هذا المقال ، من هؤلاء الرجال .

أقول : أما ضعف الخبر ، بل الأخبار ، فهو كذلك ، وإن كان مذكوراً في الصحاح .

ولذا ـ ليس في أخبارنا المروية بطرقنا عن النبي المُختار ، والأئمة الأطهار (عليهم سلام الله العزيز الغفار) ، لمثل هذه الأخبار أثر ، ولا خبر ، بل كثير من الأخبار يدل على خلافها ، ونفيها عن أصلها ، وتوبيخ قائلها ، وقد ذكرنا من ذلك ، ثلاث روايات سابقاً ، فراجعها ، سيما حكاية أبي قرة المُحدث ، التي مر ذِكرها ، حيث وبخه الإمام ، فقال : أما تستحون .

ولما بُهت وأفحم ، قال : أفتكذب بالروايات ؟

فقال أبو الحسن (عليه السلام) : إن كانت الروايات مُخالفة للقرآن كذبتها ، سيما وقد طابقه البُرهان ، وما أجمع المُسلمون عليه ، أنه (سبحانه) : ﴿ ولا يُحيطون به عِلماً ﴾ [1] ؛ و ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ [2] ؛ و ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ [3] ؛ وعلى فرض صحتها ، فوجه الشبه لم ينحصر فيما ذكروه ، بل هو العِلم الضروري بوجود المُشبه به .

فالمعنى - والله أعلم - : ستعلمون بوجود ربكم عِلماً ضرورياً ، لا يُدانيه خلل وشُبهة ، ولا شك وريبة ، كما تعلمون بوجُود القمر في هذه الليلة ، لا تضامون عن هذا العِلم ، ولا تظلمون ، ولا تمنعون ، ولا تبخلون ، لتصفيتكم في تلك الدار ، عن العلائق والأوزار ، ولما تشاهدون من الآيات الباهرات ، والحجج القاهرات .

ومن صدق ما وعد الله تعالى في الدار الدنيا ، ببيان الأنبياء ، ولسان السُفراء ، من الوعد والوعيد ، ودلائل التفريد والتوحيد ، ومن حضور الجنة ونعيمها ، ومُشاهدة جهنم وحميمها ، ومُلاحظة الزبانية وأعدادها ، ومُعاينة النيران وأصفادها ، والنظر إلى الجنان وأشجارها ، والأشجار وأنوارها ، وأزهارها وأثمارها ، والشوق إلى الحُور والقصور ، والذوق من الشراب الطهور ، والبهجة والسرور .

وهذا المعنى لا خلل فيه ، ولا شُبهة تعتريه ، لا ينفيه الذوق السليم ،

---

(١) سورة طـه : ١١٠ .
(٢) سورة الأنعام : ١٠٣ .
(٣) سورة الشورى : ١١ .

ولا يدفعه العقل المُستقيم ، فلا داعي إلى التفسير ، بما يمنعه العقل ، ويدفعه النقل ، ويُعارضه القرآن ، ويُناقضه البُرهان .

وأما قوله : { أترى مقالهم بلا كيف } : إفك وبُهتان ؛ فإن كان المُراد الكذب على الله تعالى ، والرسول (صلى الله عليه وآله) ، بتغيير القرآن والأخبار ، كما يستشعر من قوله : { يُزاد } ، فمن المعلوم خلافه بإعترافه ، فإنهم لم يزيدوا على الآيات والأخبار هذا اللفظ ، وقد إعترف بذلك ، حيث قال : { فهل في الآي ذِكر البلكفه } .

وهكذا ما نقل عنهم من الرواية ، نعم ، هو زاد : { لا غيم عليه استكنفه } لنظم القافيه ، ولا بأس به ، وإن كان المُراد أنه كذب ، أي : مُخالف للواقع ، فإن جعل صفة المرئي تعالى ، فهو حق وصدق ، وكيف الكيف ، فكيف يتكيف بالكيف ؛ وإن كان صفة للرائي ، أو الرؤية .

فإن كان المُراد نفيه مُطلقاً ، فتكذيبه حق ، إلاَّ أن الحق كما ذكرنا ، أن هذا ليس بمُراد ؛ بل المُراد نفي الشروط المُعتبرة في الرؤية الحسية ، من حيث أن المُراد من الرؤية غيرها .

قـــال :

لو كان منظوراً وغير مُكيف لنفي الإله الكيف إذ أبقى الصفه

الشرح :

قوله : { لو } : حرف شرط تفيد أموراً ثلاثة ، أحدها : الشرطية ، أعني : عقد السببية والمُسببية بين الجُملتين بعدها ؛ وثانيها : تقييد

الشـرطية بـالزمن الماضـي ؛ وثالثهـا : الإمتنـاع ؛ وبهـذين الـوجهين الآخيرين ، تفارق (أن) الشرطية :

إمـا الأول : فـلأن (أن) تفيـد الشـرطية فـي المُسـتقبل ؛ ولـذا قيـل : أن الشرط بـ (أن) سبق على الشرط بـ (لـو) ؛ ألا تـرى أنـك تقـول : إن جئتنـي غداً أكرمتك ؛ فإذا مضى الغد ولم يجئ ، قلت : لو جئتني أمس أكرمتك .

وأما الثاني : فلأن (أن) موضوع للشك ، كما أن (إذا) موضوع لتحقق الوقـوع ، وقـد إختلـف النُحـاة فـي إفادتهـا الإمتنـاع ، وكيفيتهـا علـى ثلاثـة أقوال :

الأول : أنـها لا تفيده أصلاً ، وهو قول الشـلوبين ، حيـث زعـم : أنـها لا تفيد إمتنـاع الشرط ، ولا الجواب ، بل لا تدل إلاَّ على التعليق في الماضـي ، كمـا أن (أن) لا تـدل إلاَّ علـى التعليـق فـي المُسـتقبل ، مـن غيـر دلالـة علـى ثبوت ، أو إمتنـاع بالإجماع ؛ وهذا القـول ممـا لا يُعبـأ بـه ، بـل أشبـه شـيء بإنكار الضروري .

ولذا ـ صح دخول حرف الإستدراك على شرطها حيثما وقعت ، تقـول : لو جئتني أكرمتك ، لكنك لم تجيء ، قال الله تعالى : ﴿ ولـو شـئنا لأتينـا كل نفس هُداها ولكن حق القول مني ﴾ [1] ، أي : ولكن لم نشأ ، فحق القول .

والثاني : أنـها تفيد إمتنـاع الشرط والجواب معاً ، وهو منقـوض بقولـه تعالى : ﴿ ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنـا عليهم كل شيء قـبلاً مـا كانـوا ليُـؤمنـوا ﴾ [2] .

---

(١) سورة السجدة : ١٣ .
(٢) سورة الأنعام : ١١١ .

بيان ذلك : أن كل ما إمتنع ثبت نقيضه ، فإذا إمتنع ما ضرب ، ثبت ضرب وبالعكس ؛ وعلى هذا ، فيلزم على هذا القول في الآية ، ثبوت إيمانهم ، مع عدم نزول الملائكة ، وتكلم الموتى لهم ، وحشر كل شيء عليهم ، وهو كما ترى ، عكس ما أريد من الآية .

والثالث : أنها تفيد إمتناع الشرط خاصة ، ولا دلالة لها على إمتناع الجواب ، ولا على ثبوته ، ولكنه إن كان مُساوياً للشرط في العموم والخصوص ، كما في قولك : لو كانت الشمس طالعة ، كان النهار موجُوداً ، لزم إنتفاؤه للزوم إنتفاء المُسبب ، المُساوي للسبب ، عند إنتفاء سببه ، وإن كان أعم ، كما في قولك : لو كانت الشمس طالعة ، كان الضوء موجُوداً ، فلا يلزم إنتفاؤه مُطلقاً ، بل القدر المُساوي منه للشرط ، وإليه ذهب المُحققون .

ثم قد تكون بين الشرط والجزاء علاقة ، أي : أمر بسببه ، يستصحب الشرط الجزاء ، كعلية طلوع الشمس لوجود النهار ، في المثال المذكور ، فتسمى : القضية لزومية ، وقد لا تكون كذلك ، فتسمى : إتفاقية ، والمُعتبر في الأقيسة : هو القسم الأول لا الثاني ، لما قد عرفت سابقاً ، من أن النتيجة هو القول اللازم من المُقدمتين ، فإن لم تكن علاقة ، لم يكن لزوم .

مثلاً : قياس الإستثنائي أبداً ، يتركب من مُقدمة شرطية ، ومُقدمة حملية ، يستثنى فيها عين أحد جُزئي الشرطية أو نقيضه ، لينتج عين الآخر أو نقيضه ، والإحتمالات المتصورة في إنتاج كل إستثنائي أربعة ، وضع كل ورفع كل ، لكن المُنتج منها في كل قسم شيء ، وتفصيله : أن

الشرطية ، إن كانت مُتصلة ، كما في المثال ، ينتج منه إحتمالان : وضع المُقدم ينتج وضع التالي ، لإستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم ، ورفع التالي ينتج رفع المُقدم ، لاستلزام إنتفاء اللازم إنتفاء الملزوم .

وأما وضع التالي ، فلا ينتج وضع المُقدم ، ولا رفع المُقدم ينتج رفع التالي ، لجواز كون اللازم أعم ، فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم ، ولا من إنتفاء الملزوم إنتفاؤه .

فقد تبين لك مما ذكر ، أن المُراد بالمُتصلة في هذا الباب ، اللزومية لا الإتفاقية ، كما أن المُراد بالمُنفصلة العنادية ، فاحفظ ذلك ، فإنه نافع فيما يأتي .

وقوله : { كان } : فعل ماض ناقص ، واسمه ضميره تعالى ؛ و { منظوراً } (بالنصب) : خبره ، وهو اسم مفعول من : نظره ، كضربه ، وسمعه ، وإليه : نظراً ، ومُنظراً ، ونظراناً ، ومُنظرة ، وتنظاراً ، تأمله بعينه ، كذا في " القاموس " .

وقوله : { وغير مُكيف } : الواو للعطف ، ومعناها مُطلق الجمع ؛ و {غير} (بالنصب) : معطوف بها على منظوراً ، مُضاف إلى { مُكيف } ، فهو مجرور بالإضافة .

واللام في قوله : { لنفى } : لجواب {لو} ، و {نفي} : فعل ماض جواب لو ؛ يُقال : نفاه ، ينفيه ، وينفوه : نحاه ، ونفي الشيء : جحده ؛ و { الإله } (بالرفع) : فاعله ، وهو مأخوذ من : ألِهَ ، يأله ؛ عن : المصباح " : أله ، يأله : من باب : تعب ، يتعب ، إلاهةً ، بمعنى : عبد

عبادة ؛ وتألـه : تعبد ؛ والإلـه : المعبـود ، وهـو الله تعـالى ؛ ثـم إسـتعاره المُشركون ، لما عبدوا من دُونـه ، وإلهٌ على فعال ، بمعنى : مفعـول ، لأنـه مألوه ، أي : معبود ، كَكِتاب ، بمعنى : مكتوب .

و {الكيـف} (بالنصـب) : مفعـول نفـي ؛ و { إذْ } : ظـرف للزمـان الماضي ، مُتعلق بنفي ، مُضاف إلى جُملة أبقى ، وهو فعل مـاض ، فاعلـه ضميره تعالى ، من باب أفعال ، مأخوذ من : بقى الشيء يبقى ، من بـاب : تعب دام ، وثبـت ، ويتعـدى بـالألف ، فيُقـال : أبقيتـه ، والاسـم البقـوى (بالفتح) مع الواو ، والبقيا (بالضم) مع الياء .

و { الصـفة } (بالنصـب) : مفعـول أبقـى ، يعنـي : لـو كـان البـاري سبحانه منظوراً إليـه ، وصـح إدراكـه بالبصر الحسـي ، ولـم يكـن مُكيفـاً ، أي : ذا كيفية ، لنفي الكيف عن نفسه حين أبقـى الصفة وأثبتهـا ، أعنـي : كونـه منظوراً إليه اللازمة ، من قولـه تعالى : ﴿ إلى ربهـا نـاظرة ﴾ [1] ؛ إذ لو قيل : زيد نـاظر إلـى عمـرو ، يـدل الكـلام بالمُطابقـة علـى ناظريـة زيـد ، وبالإلتزام على منظورية عمرو ، وإلاً فليس فـي الآيـة أنـه تعـالى منظـور ، بل الوجُوه نـاظرة إليه .

وكأنه قصد بالبيت : الإستدلال على مطلوبـه بقيـاس إسـتثنائي ، يرفـع فيه التـالي ، فيستنتج منه رفـع المُقدم ؛ وبيانـه بـأن يُقـال : لو كـان البـاري تعالى منظوراً ، وغير مُكيف ، لنفي الكيف حين أثبت كونـه منظـوراً ، لكنـه لم ينف الكيف ، ينتج : فلم يكن منظوراً وغير مُكيف ، وهذه القضـية ، أي : يكون منـظوراً وغيـر مُكيـف ، قضية مُركبة من جُزئـين ، والمُركب يصـح

(١) سورة القيامة : ٢٣ .

رفعه ، برفع أحد جُزئيه ، كما يصح برفع كلا جُزئيه ، فإذا دخل عليها النفي ، وقيل : لم يكن منظوراً وغير مُكيف ، كما هي النتيجة يصدق ؛ أما أن لا يكون منظور أصلاً ، أو يكون منظوراً ومُكيفاً ، وهذا هو مطلوب الناظم ، كما سيأتي .

وهو كلام بظاهره في غاية المتانة ، ولكنك لو أمعنت النظر ، وتأملت حق التأمل ، لوجدته مما يُضحك الثكلى ، لما سمعته أنفاً ، من أن القضية الشرطية في القياس الإستثنائي ، لابُد وأن تكون لزومية ، ولا مُلازمة بين كونه منظوراً وغير مُكيف ، الذي هو مفاد الشرط ، وبين نفيه الكيف ، حين أبقى وأثبت كونه منظوراً ، فإن حاصل الشرطية ، أنه لو كان فيه الصفاتان ، فإذا أثبت أحديهما ، فلابُد أن يثبت الأخرى ؛ وهذه اللا بدّيّة التي هي مفاد المُلازمة ، هي ما ذكرنا : من أنه مما يُضحك الثكلى ، لأنها لم يدل عليها عقل ، ولا شرع ، ولا عُرف .

مثلاً : إذا فرضنا أن زيداً يكون شاعراً وكاتباً ، وقال : أني شاعر ، لا يجب عليه أن يقول : أني كاتب أيضاً ، لا عقلاً ، ولا شرعاً ، ولا عُرفاً ، وهذا الإستدلال من هذا القبيل بعينه .

فإذا فرضنا أنه تعالى وتقدس ، يكون منظوراً محسوساً بهذا البصر الحسي ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وكان غير مُكيف بكيف أصلاً ، كما هو الحق ، ثم أثبت أحد الوصفين لنفسه ، لا يلزم أن يثبت الآخر أيضاً ، وإن كان في الواقع جامعاً للوصفين ، فلا عدم ذِكر بعض الأوصاف يُنافي ذِكر بعضها الآخر ، ولا ذِكر البعض يُلازم ذِكر البعض الآخر ، فما معنى هذه الشرطية ؟

فإن قلت : ليس مُراده من الشرطية ما ذكرت من القياس ، حتى يرد عليه ما أوردت ، بل المُراد من الشرطية : أنه لما كان النظر بالبصر الحسي ، يُلازم كون المنظور إليه جسماً محسوساً مُكيفاً ، ومن شأن المُتلازمين أن لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وجوداً وعدماً ، فثبوت أحدهما وإنتفاء الآخر يُنافي التلازم ، فمُقتضى التلازم : إما أن يكون منظوراً ومُكيفاً ، أو لا منظوراً ولا مُكيفاً ، وهو المطلوب .

قلت : هذا كلام صحيح في غاية الجودة والمتانة ، إلاَّ أنه يتوجه عليه أمران :

الأول : أن هذا الكلام ، إنما يتم إذا كان المُراد النظر الحسي المُلازم للإرتسام ، أو إتصال الشعاع ، أو حالة يلزم أحدهما ، وقد عرفت أنه ليس محل النزاع عند الجمهور .

والثاني : أن الشرطية في البيت ناطقة بالمُلازمة ، بين الإثبات والنفي ، لا الثبوت والإنتفاء ، كما يُنادي به قوله : {لنفى} ، و {أبقى} ، وهذا هو الذي ذكرنا ، أنه لا مُلازمة بينهما ؛ وأين هذا من ذاك ؟

مثلاً : طلوع الشمس يُلازم وجود النهار ، فلا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج ، وجوداً وعدماً ، فثبوت أحدهما أو وجوده يُلازم ثبوت الآخر أو وجوده .

وأما إثبات أحدهما ، أعني : قولك : الشمس طالعة ، لا الإثبات ، بمعنى : البُرهان عليه ، فلا يُلازم إثبات الآخر ، أعني قولك : النهار موجود ، فربما تقول : الشمس طالعة ، وتسكت عن القول بأن النهار

موجود ؛ وربما تقول : النهار موجود وتسكت عن طلوع الشمس ، وهذا مُرادنا من الإثبات والنفي .

وكلامه يدل على هذه المُلازمة ، لا تلك ؛ فإن غرضه : أن ذِكره تعالى المنظورية ، من دُون ذِكره غير مُكيف ، لا يستقيم ، لو كان في الواقع كل ، لا أن المنظورية وعدم التكيف لا تستقيم .

والثاني : حق ، لكنه غيرِ مُستفاد من الكلام ، والمُستفاد من الكلام هو الأول ، وهو الذي أبطلناه .

فإن قلت : أن هذا الإعتراض على ظاهر كلامه وارد ، ولكن مُراده غير ذلك ، بل ليس مُراده من الشرطية ، إلاّ إلزام الخصم بـ (لن) ، وتأخير البيان اللازم منه القبح على الحكيم تعالى .

بيان ذلك : أن المُراد من قوله : منظوراً وغير مُكيف ، ليس حقيقة العطف والإعتراض مُبتن عليه ؛ بل المُراد تقييد المنظورية باللا كيفية ؛ فكأنه قيل : لو كان منظوراً غير مُكيف ، أي : مُقيداً بلا كيف ، لقيد المنظورية في كلامه بلا كيف ، لأن كونه منظوراً مُطلقاً بزعمك غير مُراد .

والمُراد كونه منظوراً بلا كيف ، فلا كيف ، قيد وبيان لمنظوراً ، فخلو الكلام عنه مع كونه مُراداً تأخير للبيان ، وهو قبيح على الحكيم تعالى ، لإستلزامه الإغراء بالجهل ، فعدم ذِكره في اللفظ ، يدل على عدم التقييد في الواقع ، وعدم التقييد بلا كيف ، تارة بالتقييد بنقيضه الذي هو الكيف ، فيكون منظوراً ومُكيفاً ، وتارة بنفي القيد والمُقيد فلا يكون منظوراً ، ولا مُكيفاً .

وحاصل غرضه : أن ذِكر المُطلق من دُون ذِكر القيد ، مع كونه مُراداً من اللفظ ، بلزم تأخير البيان ، وتأخير البيان يستلزم الإغراء بالجهل ، وهو قبيح على الحكيم تعالى .

قلت : هذه مسألة أصولية ، ولابُد من تحقيقه ، ولو إجمالاً على ما يقتضيه المقام ، لينكشف منها حقيقة الحال .

فنقول : أن هذه المسألة مما إنفردت بها العدلية ، القائلين : بالحُسن ، والقُبح العقليين ، وعدم جواز القبح على الحكيم .

وأما الأشاعرة ، المُنكرين للحُسن والقبح العقليين أولاً ؛ والمُلتزمين بجواز صدور القبيح عنه تعالى ثانياً ؛ فلا يلزم عليهم بذلك ؛ والخصم إنما يلزم بما هو مُسلم عنده ، لا بما ينكره أصلاً ورأساً .

ولعل الناظم - أيضاً - مُوافق لهم في ذلك ، فكيف يحمل كلامه على خلاف مُعتقده .

وثانياً : أن المُسلم في هذه المسألة ، هو ما له ظاهر ، وأريد خلافه ، ولمّا يبِّينه ، لأنه إغراء بالجهل ؛ وأما المُجمل الذي لا ظاهر له ، كما في الآية ، التي هي من المُتشابهات إتفاقاً ، فلا ، لأنه ليس فيه إغراء بالجهل ، حتى يقبح لإجماله .

وثالثاً : أن المُتفق عليه من محل النزاع عند القائلين به ، هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لا مُطلقاً .

ورابعاً : أن محل النزاع إتفاق من الكل ، فيما إذا كان البيان لفظياً ، وأما إذا كان البيان عقلياً ، فيجوز التأخير ، بل إذا كان البيان من العقل

كما فيما نحن فيه ، ليس من محل النزاع في شيء ، حيث لا تأخير فيه من واهب العقل ؛ فإن البيان راجع إلى العقل ، والعقل لا ينفك عن السامع المُكلف ، فكان البيان مع الخطاب ، فأين التأخير ، وهذا التوجيه ، وإن كان في غاية البُعد عن إرادته له ، ولكنا ذكرناه للإحاطة بجميع الاحتمالات ، فرُبما يحتمله مُحتمل في كلامه ، فيعرف جوابه .

قـــال :

فعلام تأنف أن يكون مُكيفاً ... وهو الذي التكييف لن يستنكفه

إذ كل منظور فذاك مُكيف ... أو لا فهات دلالة عن معرفه

الشرح :

قوله : { فعلام } : الفاء : لجواب شرط مُقدر تقديره : لو كان منظوراً ، كما تقول : فعلام ؛ و { على } : حرف جر معناه التعليل ، كقول عمرو بن معد يكرب :

علام تقول الرمح أثقل عاتقي ... إذا أنا لم أطعن إذا الخيل كرت

ومجرورها (ما) الإستفهامية ، حُذفت ألِفها ، لدخول حرف الجر عليها جوازاً ، وإذا جُرت بإضافة اسم إليها ، وجب حذف ألِفها ، والجار والمجرور مُتعلق بقوله : { تأنف } : وهي فعل مُضارع مُفرد مُذكر حاضر ماضيه أنف ، كفرح ؛ أنفاً ، وأنفة ، (مُحركتين) إستنكف ؛ و { أن } : ناصبة ، ويكون مُضارع (كان) منصوب بـ (أن) ، اسمه ضميره تعالى .

و { مُكيفاً } (بالنصب) : خبره ؛ والجُملة في تأويل المصدر : مجرور بـ (من) مُقدرة ، وحُذف الجار فيها ؛ وفي (أن) (بفتح الهمزة وتشديد النون) : قياس ، وفي غيرهما : سماع ، قال ابن مالك :

والحذف في أن وإن يطرد   مع أمن ليس كعجبت أزيدُ

وقوله : { وهو } : الواو : للحالية ، وهو مُبتدأ ؛ و { الذي } : اسم موصول مُفرد مُذكر ، خبره : { التكييف } : مصدر بمعنى المفعول ، أي : كونه مُكيفاً (بالفتح) لا الفاعل كما يتوهم ، منصوب بفعل محذوف ، يُفسره : { لن يستنكفه } ، على قاعدة الإشتغال ، أو مرفوع مُبتدأ ؛ و { لن } : حرف ناصب ؛ و { يستنكف } : منصوب بها ، وفاعله ضمير مُستتر راجع إليه تعالى ، والضمير الظاهر في محل النصب مفعوله ، والجُملة خبر التكييف ، والجُملة الفعلية على التقدير الأول ، والاسمية على الثاني : صلة { الذي } ؛ والإستنكاف : الإستكبار ، من : نكف عنه ، كفرح ، ونصر أنف منه وامتنع .

و { إذ } : للتعليل ، نحو قوله تعالى : ﴿ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مُشتركون ﴾ (١) ، أي : ولن ينفعكم اليوم إشتراككم في العذاب ، لأجل ظلمكم في الدنيا ؛ وإختلف في أن (إذا) التعليلية ، حرف بمنزلة لام العلة ، أو ظرف ، والتعليل مُستفاد من فحوى الكلام ، لا من لفظ (إذ) .

فإذا قيل : ضربته إذا ساء ؛ وأريد بـ (إذ) الزمان ، إقتضى ظاهر الحال أن الإسائة سبب الضرب ، على المقولين .

(١) سورة الزخرف : ٣٩ .

و { كل } (بالرفع) : مُبتدأ ؛ و { منظور } (بالجر) : مُضاف إليه لكل .

والفاء في قوله : { فذاك } : تشبه الخبر بالجواب ، وهي الداخلة على خبر المُبتدأ أحياناً ، إذا كان المُبتدأ لفظاً عاماً ، نحو : الذي يأتيني فله درهم ، لإفادة ترتب لزوم الدرهم على الإتيان مثلاً .

و { ذاك } : مُبتدأ ثان ؛ و { مُكيف } : خبره ، والجُملة خبر لكل ؛ و { أو } : حرف عطف ، والمعطوف عليه جُملة : كل منظور فذاك مُكيف ، والمعطوف محذوف بعضه ، وباق بعضه ، وهو { لا } ، ليدل على المحذوف ، والتقدير : { أو لا } ، تقول بذلك { فهات } ؛ والفاء في قوله : { فهات } ، بتوهم الشرط ، كما يُؤتى بها بتوهم .

أما في قولهم : وبعد ، فكذا على توهم ، أما فكأنه قيل : وإن لم تقل بذلك ، فهات ، وهو اسم فعل بمعنى : أيت ؛ و { دلالة } (بالنصب) : مفعولة ، وهي مصدر : دل يدل ، بمعنى اسم الفاعل ، أي : دليلاً ؛ و { عن معرفة } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف نعت ، لدلالة أي دليلاً حاصلاً ، وناشئاً عن معرفة ، ويحتمل أن يكون مُتعلقاً بهات ، والمعرفة معناها : العِلم نقيض الجهل .

وحاصل المعنى : أيها القائل ، بأن البارئ تعالى منظور إليه ، ومرئي بلا كيف ، لم تأنف ، وتستنكف من أن يكون سُبحانه مُكيفاً ، والحال أنه تعالى على قولك مُتجمداً ، على ظاهر اللفظ ، لن يستنكف عن أن يكون مُكيفاً ، إذا ثبت لنفسه المنظورية - على زعمك - وكل منظور فهو مُكيف ، وهذا قياس من الشكل الأول ، ينتج أنه تعالى مُكيف بيانه ، أنه تعالى

منظور ، وكل منظور مُكيف ، ينتج أنه تعالى مُكيف .

أما الصُغرى : فبدلالة ظاهر الآية عليها ، بزعمك وتوهمك ، فهي إذن من المُسلمات ، التي يعترف بها الخصم .

وأما الكُبرى : فلأنها من الضروريات ، فإن من تصور معنى المنظور إليه ، وتصور معنى مُكيف ، وتصور النسبة بينهما يحصل له القطع ، بلزوم الثاني للأول ، فهو لازم له لزوماً بيناً بالمعنى الأعم ، فهو القسم الأول من الضروريات الستة ، فهذا قياس جدلي يلزم الخصم على أنه تعالى مُكيف ، فكيف يقول أنه منظور بلا كيف ؟

وحاصل الجُملة الحالية : أن الله تعالى لا يستنكف أن يكون مُكيفاً ، لإثبات المنظورية لنفسه ، ومن لوازم كونه منظوراً أن يكون مُكيفاً ، فإذا ثبت الملزوم فقد أثبت اللازم ، فإذا أثبته لنفسه ولو بإثبات ملزومه ، الذي منه إثبات اللازم لم يستنكفه ، فإذا لم يستنكفه هو لنفسه ، فكيف تستنكفه أنت له ، وإن لم تسلم هذا القياس ، فأت بدليل ناشيء عن عِلم ومعرفة على خلافه .

والجواب عن الصُغرى : أنه إن كان المُراد من إلزام الخصم بأن تعالى منظور ، لتمسكه في مطلوبه بالآية ، أنه يقول منظور مُرتسم في بصر الناظر ، أو يتصل شعاع بصر الناظر إليه ، كما هو معنى النظر أو المُراد منه ، أعني : بحسب الحس ، فالخصم يتبرأ إلى الله تعالى من هذا المعنى ، وإلى رسوله (صلى الله عليه وآله) ، كما اتضح ذلك لك في بيان محل النزاع .

فالصُغرى إذن غير مُسلم ، بل ممنوع غاية المنع ؛ وإن كان المُراد منه الحالة الإدراكية على ما سمعتها ، في بيان محل النزاع ؛ فالصُغرى مُسلم .

ولكن الكُبرى : إن كان الموضوع فيها المنظور بهذا المعنى ، فمُضافاً إلى أنها ليست ضرورية ، فهي كاذبة قطعاً ، لأن المنظور بهذا المعنى لا يمكن أن يكون مُكيفاً ، لأنه من سنخ المعقول ، كما عرفت من شارح "المقاصد" ، فكما أن العقل والحس نوعان مُتخالفان ، فكذلك المعقول والمحسوس نوعان مُتخالفان ـ كما عرفت سابقاً ـ .

وإن كان المُراد المنظور بالنظر الحسي ؛ فالكُبرى مُسلم ، لكن الحد الأوسط غير مُتكرر لإختلاف معنى المنظور في الصُغرى والكبرى حينئذ ، فافهم ذلك

وأما المُطالبة بالدليل العِلمي على ذلك ، فقد شهدت إيفائه قبل المُطالبة مراراً عديدة ، وستعرفه مُفصلاً إن شاء الله تعالى .

قـــال :

من أبطل التكييف هل أبقى له نظراً بعين نحوه مُتشوفه
أما بلا نظر ولا كيف له أو قل برؤية صُورة مُتكيفه

الشرح :

قوله : { من } : اسم موصول مُبتدأ ؛ و { أبطل } : فعل ماض من باب الأفعال ، وفاعله ضمير (من) ؛ و { التكييف } (بالنصب) : مفعوله ،

ومعناه كما مر ؛ والجُملة صلة { من } ؛ و { هل } : حرف إستفهام ، و { أبقى } : فعل ماض ، وفاعله ضمير { من } ؛ و { له } : جار ومجرور مُتعلق بـ { أبقى } ؛ و { نظراً } (بالنصب) : مفعول { أبقى } : وهو مصدر ، بمعنى : المفعول ، أي : كونه منظوراً .

و { بعين } : جار ومجرور مُتعلق بـ { نظر } ، والمُراد منها الباصرة ؛ و { نحوه } (بالنصب) : ظرف مكان ، بمعنى : الجانب ؛ و { مُتشوفه } (بالجر) : نعت لعين وتأنيثها ، لتأنيثها سماعاً ؛ ومعنى المتشوفه : الناظرة ، من قولك : تشوف وإشتاف : إذا تطاول ونظر ؛ و { إما } : بكسر الهمزة وتشديد الميم ، وقد تفتح همزتها ، وقد تبدل ميمها الأولى ياء ، كقوله :

يا ليتما أمنا شالت نعامتها   أيما إلى جنة أيما إلى نار

وهي مُركبة عند سيبويه ، من (أن وما) الزائدة ، وقد تحذف (ما) ، كقوله :

سقته الرواعد من صيف   وإن من خريف فلن يعدما

أي : إما من صيف ، وإما من خريف ، وعند غيره بسيطة ، وهو الأصل ، وهي مُكررة في الكلام غالباً ؛ فالثانية : عاطفة عند الأكثر ، في نحو قولك : جاءني إما زيد وإما عمرو .

وزعم يُونس ، والفارسي ، وابن كيسان : أنها غير عاطفة كالأولى ، ولا خلاف في (أن) الأولى غير عاطفة ، وتأتي لمعان خمسة : الشك ،

والإبهام ، والتخيير ، والإباحة ، والتفصيل ، ومعناها في البيت : التخيير .

وقوله : { بلا نظر } : جار ومجرور مُتعلق بقل ، محذوفاً لدلالة ما بعده عليه .

والواو في قوله : و { لا كيف } : عاطفة ؛ و {لا} : زائدة مُؤكدة للأولى ؛ و {كيف} (بالجر) : عطف على {نظر} ؛ و { أو } : حرف عطف جيء بها بدل ؛ أما الثانية للضرورة ، فإنها بمعناها .

وقوله : { قل } : عطف على المحذوف ؛ و { برُؤية } : جار ومجرور مُتعلق بـ { قل } : مُضاف إلى صُورة ، فهي مجرور بالإضافة ؛ و { مُتكيفه } (بالجر) : نعت لـ { صُورة } ؛ والصُورة عامة في كل ما يصور مُشبهاً بخلق الله تعالى ، من ذوات الروح وغيرها ؛ وعن المغرب : والجمع صُور ، مثل : غرفة ، وغرف .

وسُئل ، عن أبي جعفر محمد الباقر (عليه السلام) : عما يروون الناس ، أن الله خلق أدم على صورته ، يعني : صورة الله تعالى ؛ فقال (عليه السلام) : صورة مُحدثة ، إصطفاها الله وإختارها ، على سائر الصور المُختلفة ، فأضافها الله تعالى إلى نفسه ، كما أضاف الكعبة إلى نفسه ، والروح إلى نفسه ، فقال : بيتي ونفخت فيه من روحي .

وقال المُفسرون من العامة لهذا الحديث : ذهب أهل العِلم إلى أن الضمير في الصورة راجع إلى أدم ، بمعنى خص به ، وذلك أن الناس خلقوا أطواراً سبعة : نُطفة ، ثم علقة ، .... إلى تمام ما فصل في القرآن ؛ ثم أنهم يتدرجون من صغر إلى كبر ، سوى أدم ، فإنه خلق أولاً على ما كان عليه آخراً ؛ قالوا : وهذا هو الصحيح .

وسُئل ، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) ، فقال السائل : يا ابن رسول الله ، إن الناس يروون ، أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، قال : " إن الله خلق أدم على صُورته " .

فقال : والله ، لقد حذفوا أول الحديث ، أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، مر برجلين يتسابان ، فسمع أحدهما يقول لصاحبه : قبح الله وجهك ، ووجه من يشبهك ؛ فقال (صلى الله عليه وآله) : " يا عبد الله ، لا تقل هذا لأخيك ، فإن الله تعالى خلق أدم على صورته " .

وفي "القاموس" ، الصُورة (بالضم) : الشكل : جمع صُور ؛ وصُور : كعنب ، وصُور ، إنتهى .

ولعلها المُراد هنا ، والمعنى : أن من أبطل ، كونه تعالى مُكيفاً ، ما أبقى له شيئاً ، ينظر إليه بعين ناظرة نحوه .

فيا أيها القائل : هذان الصفتان مُتلازمتان ، لا ينفك أحدهما عن الآخر ، فلا تفرق بينهما ، واختر ما شئت .

فإما أن تقول : لا منظور ، ولا مُكيف .

وإما أن تقول : منظور ومُكيف ؛ فالقول بتفكيكهما ، بأن تقول : منظور بلا كيف ؛ وقول : بالتفكيك بين المُتلازمين ، وهو غير جائز .

والجواب من طرف الخصم : أن هذا الكلام ، إنما يُقابل به المُشبهة والمُجسمة ، القائلين : بإمكان النظر الإرتسامي والشعاعي ، لا من يقول : بأنها حالة إدراكية ، لا إرتسام ، ولا خروج شعاع ، ولا حالة ، يلزمها كما مر مراراً ، فاعرف ذلك ، حتى لا يشتبه عليك الأمر .

قـــال :

فـالآي مـا قـالـت بـلا كـيف ولا   قـال الرسول بـذا فمن ذا أردفه

الشرح :

قولـه : { فـالآي } : الفـاء : فـاء جواب شرط مُقدر ، أي : إن قلت : أن هذا من الآيات ، فالآي .... إلخ ؛ و {الآي} (بالمد) : جمع آية ، مرفوع بالإبتدائيـة ؛ و { مـا } : نافيـة ؛ و { قـالـت } : فعل مـاض مُفـرد مُؤنـث غائب ، فاعله ضمير آي ؛ و { بلا كيف } : مقول القول ، ومفعول قالت ، على وجه الحكاية ؛ والواو في قوله : { ولا } : للعطف ؛ و {لا} : حرف نفي ، أو زائدة مُؤكدة للأولى .

و { قـال} : فعل مـاض ؛ و { الرسـول} : فاعل قـال ؛ و { بـذا } : جـار ومجـرور مُتعلـق بقـال ؛ والجُملـة عطـف علـى جُملـة : { قالـت } ، والمُشار إليه { بذا } ، هو : { بلا كيف } .

والفاء في قولـه : { فمـن } : كالسـابقة ، أو عاطفـة ؛ و {مـن} : اسـم إستفهام ، خبر قدم على المُبتدأ وجوباً ، لأن الإستفهام مما لـه صدر الكلام ؛ و { ذا } : اسم موصول ، كما في قول لبيد :

ألا تسألان المـرء مـاذا يـحاول   أنحب فيقضي أم ضلال وبـاطـل

وهو مُبتدأ مُؤخر .

و { أردفه } : فعل ماض من بـاب الأفعال ، وفاعلـه ضمير عائـد إلـى الموصـول ؛ وهـاء الضمير مفعولـه ؛ والجُملـة صلـة الموصـول ، وردفـه :

كسمعه ، ونصره ، تبعه ، كأردفه ، فأردفه ، مُتعد إلى واحد وإلى إثنين ، والبيت من القسم الثاني ، ومفعوله الثاني محذوف ، أي : من أتبع وأعقب هذا القول ، أعني : بلا كيف ، لكلامه تعالى ، وكلام رسوله (صلى الله عليه وآله) ؛ وحاصل المعنى : فلا الآيات مردوفة بلا كيف ، ولا قول الرسول (ﷺ) متبوع به ، فمن الذي جعله جُزءاً ، وتابعاً ، وقيداً لكلامهما .

أقول : وللخصم أن يقول : إنما أردفه ، من أردف الآيات والنعم ، في قوله تعالى : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ (1) ؛ فقال : إلى آيات ربها ناظرة ؛ أو إلى نعم ربها ناظرة ، أي : مُنتظرة ، فإن الباعث في المقامين واحد ، وهو لزوم الجسمية ، وغيرها من المفاسد المُتقدم ذِكرها .

فكل منهما صرف للظاهر ، إما بالمُجاز المُرسل ، أو الإستعارة بتشبيه الرؤيتين ، فيترتب على ما ذكرنا : أن يكون بلا كيف .

وأما مُجاز الحذف على ما ذكرت ، فما الدليل على ترجيح الثاني على الأول ، والتحقيق : أن الآية والرواية على حقيقتهما ، من دُون حاجة إلى تأويل ، وإرتكاب مُجاز ، وقد مضى شرحه في معنى التأويل .

وبيانه إجمالاً : أن الرؤية والنظر وما يُرادفهما ، حقيقة في معنى عام شامل للرؤية البصرية الحسية ، والرؤية العقلية ، أعني : العِلم الضروري الواصل إلى المرتبة القصوى ، المُسمى بعين اليقين ، الذي لا يُخالجه شك ، ولا يُدانيه ريب ، وهو الإنكشاف التام ، فكما تطلق الألفاظ المزبُورة على ذلك ، تطلق على تلك ، بل إطلاقها على الأخيرة أولى من إطلاقها على الأولى .

بل نقول : هذا الإطلاق وارد ، واقع في نفس العين والبصر ، بل وسائر الحواس والقوى ، كالسمع ، والشم ، والذوق ، والنُطق ، وغير ذلك .

فيُقال : العين العقلي ، والبصر العقلي ، والسمع العقلي ، والشم العقلي ، والذوق العقلي ، والنُطق العقلي ، وهذا واضح لمن تتبع الآيات والأخبار ، وكلام الفُصحاء من العرب والعجم ، كل بلغته وإصطلاحه ، وإن شئت تصديق ذلك ، فتبصر قوله تعالى : ﴿ فبصرك اليوم حديد ﴾ [1] ، فإن المُراد من ﴿ اليوم ﴾ : يوم زهوق الروح .

ومن المعلوم أنه بعد زهوق الروح الحيواني ، تتعطل الحواس برُمتها ، فيكون البصر جماداً كالحجرة والخشبة ، والجماد كيف يبصر حتى يكون حديداً ، أو غير حديد ، فليس المُراد إلاّ بصر العقل ، المُجرد عن المادة ، الذي لا يتوقف أفعاله وتصرفاته ، بتعلقه بهذا البدن الفاني الداثر ، بل البدن حجاب له ووبال .

ولذا ـ يصير بعد مُفارقته حديداً ، كما قال الله تعالى : ﴿ فكشفنا عنك غطاءك ﴾ [2] ؛ والغطاء : هو حجاب البدن ، وإلاّ فأي حجاب على البصر حال الحياة ، حتى يكشف عنه حال الموت .

وكذا يُطلق على ضده : العمى ؛ كما قال الله تعالى : ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ [3] ، فإن العمى : عدم البصر ، عما من شأنه أن يكون بصيراً .

---

(١) سورة ق : ٢٢ .
(٢) سورة ق : ٢٢ .
(٣) سورة الحج : ٤٦ .

ولذا ـ لا يُقال للجدار : هو أعمى ولا بصير ؛ فثبت أن القلوب تعمى وتبصر .

ومثال السمع ، قوله (صلى الله عليه وآله) ، لشهداء بدر ، حين ناداهم بقوله : " هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ؟ فقال الأصحاب ، يا رسول الله ، هل يسمعون ؟ فقال : " هم أسمع منكم " ؛ والكلام فيه كالبصر .

ولو ذكرنا موارد الإستعمال ، لأطنب الكلام وطال ، وأورث الكلال ، وأوجب الملال ، وخير الكلام ما قل ودل ، والحُر تكفيه الإشارة ، وذلك : ﴿ لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ [١] .

قـــال :

فانظر لنفسك ما ترى تشبيهه أولى أم التقديس عن تلك الصفه

الشرح :

قوله : { فانظر } : الفاء : كسابقتها ؛ و { انظر } : فعل أمر من نظره ، كضربه وسمعه ، وإليه نظراً ، ومنظر ، ونظراناً ، ومنظرة ، ونتظاراً : تأمله بعينه ، كذا في " القاموس " .

أقول : انظر أيها المُنصف ، إلى إستعمال النظر ، في هذا المقام ، من الناظم ؛ وتفسير صاحب "القاموس" ؛ فإنك تراه شاهد صدق ، لما إدعيناه من النظر العقلي ، فإن المنظور إليه ، وهي النفس ، كيف يرى بهذا البصر الحسي ، وإنما الناظر إلى النفس هو البصيرة ، والبصر العقلي ، فهذا أصدق شاهد لنا عليه من كلامه ، فيما إدعيناه .

---

(١) سورة ق : ٣٧ .

واللام في : { لنفسك } : بمعنى إلى ؛ والنفس : مجرورة بها لفظاً ، وكاف الضمير مجرور بنفس بالإضافة ، محلاً لبنائه ، ومعنى النفس : مضى مُفصلاً ، فلا نُطيل بالإعادة .

و { ما } : إستفهامية ؛ و { ترى } : فعل مُضارع حاضر ، وهو من أفعال القلوب ، ولكنه علق عن العمل بواسطة الإستفهام المُقدر قبل { تشبيهه } : وهو بالرفع مُبتدأ مُضاف إلى ضميره سبحانه ؛ و {أولى} (بالقصر) : اسم تفضيل في محل الرفع خبره ؛ و { أم } : عاطفة ، وهي : {أم} المُتصلة ، التي يطلب بها التعيين ؛ و { التقديس } (بالرفع) : عطف على تشبيه ، وهو مصدر : قدسه ، يُقدسه ، تقديساً : نزهه .

وقوله : { عن تلك الصفه } : جار ومجرور مُتعلق بالتقديس ، والمُراد بالصفة المُشار إليها بتلك ، قولهم : بلا كيف ؛ والمعنى : فانظر إلى نفسك ما ترى وتعلم ، أي الأمرين أولى ، أتشبيه الخالق بالمخلوقات أولى ، أم التقديس والتنزيه عن تلك الصفة .

أقول : لا شك ولا ريب ، في أن التقديس أولى من التشبيه ، بل هو المُتعين ، ولعله مُراد الناظم أيضاً ، فقد يطلق ويُراد به الإستحقاق ، على وجه التعيين ، كما في قوله تعالى : ﴿ وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض ﴾ (١) ، على مذهب ابن عباس ، وآل البيت (عليهم السلام) .

إلاّ أن الخصم ، إنما فر عن التشبيه إلى هذه الصفة ، وهي نفي الصفة التي توجب التشبيه ، لا إثبات صفة توجب التشبيه ، اللهم إلاّ أن يُراد منها المنظورية مُطلقاً ، وإن كان بعيداً عن قصده ، مع هذا الإصرار

---

(١) سورة الأنفال : ٧٥ ؛ سورة الأحزاب : ٦ .

والتكرار ؛ ولو كان ، فجوابه ما تقدم ، من أن المُراد بالنظر ، ليس النظر المُوجب للتشبيه ، ولذا قيد بلا كيف .

قـــال :

فالآي للتأويل قابلة على أصل صحيح ليس فيه عجرفه

الشرح :

قوله : { فالآي } : الفاء : كالسابقة ، أو عاطفة ؛ و { الآي } : مُبتدأ ؛ و { التأويل } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : { قابلة } : وهي بالرفع ، خبر للآي ؛ و { على أصل } : جار ومجرور مُتعلق بقابلة ، بتضمين الإبتناء ، أي : قابلة ، مُبتنياً على أصل ، أو مُتعلق بمحذف خبر ثان للآي ؛ و { صحيح } (بالجر) : نعت لأصل ؛ والمُراد من الأصل : الوضع النوعي ، فإن الوضع على قسمين :

الأول : الوضع الشخصي : وهو تعيين لفظ خاص ، كزيد مثلاً ، أو ألفاظ مخصوصة ، كالمُترادفات لمعنى خاص ، كجثة زيد ، أو معان مخصوصة ، كالمُشترك ، فهذه الأقسام كلها داخلة في الوضع الشخصي .

والثاني : الوضع النوعي : وهو تعيين نوع من الألفاظ ، كوزن فاعل ، أو مفعول ، أو غيرهما من المُشتقات مثلاً ، من أي مادة كان ، لنوع من المعاني ، كالفاعلية ، أو المفعولية ، أو غيرهما ، ومن هذا القبيل ، وضع المُجاز ، فإن المُجاز من أقسام الموضوع ، لا المُهمل ، لأن اللفظ إذا لم يكن موضوعاً كان مُهملاً ، مع أنه لم يُوضع لفظ الأسد مثلاً للرجل الشُجاع .

بيان ذلك : أن الواضع وُضع بالوضع النوعي الكُلي ، كل لفظ لمعناه الحقيقي ، مُناسبة وعلاقة من العلائق المُعينة المذكورة في محلها ، كالسببية والمُسببية ، والحال والمحل ، والمُشابهة والتضاد ، وغير ذلك ، مع معنى آخر لهذا المعنى ، فيستعمل ذلك اللفظ في هذا المعنى المُناسب للمعنى الحقيقي ، باعتبار هذا الوضع النوعي ، وهذا أصل أي قاعدة صحيح ، تلقى بالقبول ، من أصول عِلم العربية .

وقوله : { ليس } : فعل ماض جامد ناقص ، تعمل عمل (كان) ؛ و { فيه } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف في محل النصب ، خبر {ليس} ، وتقديمه على الاسم ، لكونه ظرفاً ؛ و { عجرفه } (بالرفع) : اسم {ليس} ، مصدر عجرفته ، وتعجرف ، أي : لا مُبالاة فيه ، يعني : إن كان ذهابك إلى هذا القول للآيات الظاهرة في هذا المعنى ، فهي قابلة للتأويل ، حال كونه مُبتنياً على أصل صحيح ، ليس فيه خلل وإعوجاج ، وعدم مُبالات بمُخالفة القواعد والأصول العربية ، وقانون اللغة .

قال :

ولئن تصرّ مُتكاثراً ومُتكابراً مُتهاتراً بمقالة مُستهدفه

قم هات لي من بحر عِلمك حجة تهدي الهُدَى إن لم تكن مُتكلفه

من نور عقل أو قياس تفلسف أو راسخ في الشرع أو مُتصوفه

الشرح :

هكذا وجدت صدر البيت الأول ، فيما يحضرني من النسخة ، والظاهر أنه غلط ، وقع من قلم الناسخ ، لأنه إن قرأ بجزم : { تصرّ } ، على

وزن تفل ، لا يستقيم الوزن ، وإن قرأ : { تصير } ، على وزن تبيع ، لزم إلغاء (أن) الشرطية ، مُضافاً إلى أن المُكاثر ، من باب المُفاعلة ، غير مُستعمل ، أو قليل الإستعمال جداً ، والمعروف إستعماله من باب التفاعل ، نحو قوله تعالى : ﴿ ألهاكم التكاثر ﴾ [1] ؛ وقوله : ﴿ أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر ﴾ [2] ؛ والظاهر أن البيت هكذا : { ولئن تصرّ مُتكاثراً ومُكابراً } [3] .

وقوله : { ولئن } : الواو : للعطف ؛ واللام : مُوطئة للقسم ؛ و {أن} : حرف شرط ؛ و { تصرّ } : فعل مُضارع حاضر مجزوم بـ {أن} ، على أنه فعل الشرط ، أصله : تصير ، فلما دخل عليه الجازم ، سكن آخره به ، فإلتقى الساكنان ، وحُذف الياء لإلتقاء الساكنين ، وهو فعل ناقص من أخوات (كان) ، اسمه ضمير المُخاطب ، محذوف وجُوباً تقديره أنت ؛ و { مُتكاثراً } (بالنصب) : خبره : وهو التفاخر بكثرة ما يتفاخر به .

وقوله : { ومُكابراً } (بالنصب) : عطف على {مُتكاثراً} ، والمُكابرة : التجبر ؛ قال في " القاموس " : والكِبر : مُعظم الشيء ، والشرف ،

(١) سورة التكاثر : ١ .
(٢) سورة الحديد : ٢٠ .
(٣) قوله : { ولئن تصرَ مُتكاثراً ومُتكابراً } ، غلط الشارح الناسخ ، بكِتابة : ولئن تصر ، وجعلها من صار الناسخة ، قائلاً : إن قال الناظم : { ولئن تصرَ } (بسكون الراء ، مجزُوماً بـ (أن) الشرطية) ، لم يُساعده الوزن ؛ وإن قال : { تصير } ، ألغيت (أن) من الجزم ، وإستقام الوزن .... إلخ كلامه .
قلت : هذا كله وهم من الشارح ، والصحيح : أنه بتشديد الراء ، من : الإصرار ، وهو هنا : الإقامة على الباطل ، و { يصرَ } : مجزوم بالسكون المُقدر ، لأنه مُضاعف ؛ و { مُتكاثراً } : منصوب على الحال ؛ وفي كلام شيخنا المُحقق (رضي الله عنه) ، إيماء إلى قوله (ﷻ) في سورة الجاثية : ﴿ ثُمَّ يُصِرُّ مُستكبراً ﴾ ؛ ليتأمل ، أ هـ .

ويضم فيهما ، والإثم : الكبير ، كالكِبرة (بالكسر) ، والرفعة في الشرف ، والعظمة ؛ والتجبر : كالكبرياء ، وقد تكبر ، واستكبر ، وتكابر .

و { مُتهاتراً} : عطف على مُكابر ، بحذف حرف العطف ؛ والتهاتر : الحُمق والجهل ، كالتهتر ، كذا في " القاموس : ؛ و { بمقالة } : جار ومجرور مُتعلق بمُتهاتراً ، أو مُتنازع للصفات الثلاث ؛ و { مُستهدفه } (بالجر) : نعت لمقالة ، وهي مأخوذ من الهدف ، أي : الغرض ، فالمُستهدفه ، أي : المُنتصبة غرضاً ، ومرمى لسهام الكلام ؛ و { قم } : فعل أمر من : قام ، جواب الشرط بتقدير فاء ، حذف للضرورة ، كقوله : من يفعل الحسنات الله يشكرها ؛ و { هات } : اسم لايت ، معطوف على {قم} ، بحذف العاطف ؛ و { لي } : جار ومجرور مُتعلق بهات ؛ و { من بحر } : جار ومجرور مُتعلق بهات ، مُضاف إلى { عِلمك } ، والعِلم مُضاف إلى الكاف ، فالأول مجرور لفظاً ، والثاني محلاً لبنائه ؛ و {حجة} (بالنصب) : مفعول {هات} ، من : حج يحج ، إذا غلب على الخصم ، وتطلق على الدليل ، لكونه سبباً للغلبة ، إطلاقاً للسبب ، باسم المُسبب ؛ و { تهدي } : فعل مُضارع مُفرد غائب ، وفاعله ضمير حجة ، والجُملة في محل النصب ، نعت لها ؛ و { الهُدى } : منصوب تقديراً على المصدرية ؛ و { أن } : حرف شرط ؛ و { لم } : حرف نفي للماضي ، تختص بالفعل المُضارع ، ولذا تعمل الجزم الذي خاص بالفعل ؛ و { تكن } : فعل مُضارع غائب مجزوم بـ {لم} ، واسمه ضمير الحجة ؛ و { مُتكلفه } (بالنصب) : خبره ، وجواب الشرط محذوف بقرينة تهدي .

وقوله : { من نور } : و {من} : بيانية ، جارة لنور ، بيان لحجة ،

والمجرور مُتعلق بمحذوف حال من حجة ، أو فاعل تهدي ، أو اسم تكن ، والمعنى واحد ؛ و { عقل } (بالجر) : بإضافة {نور} إليه ؛ و { أو } : حرف عطف يفيد التخيير ؛ و { قياس } (بالجر) : عطف على {نور} مُضاف إلى : { تفلسف } : فهو مجرور بالإضافة ، مصدر مولد ، من باب تفعلل ، مأخوذ من الفلسفة ، وهي لغة يُونانية معناها : محبة الحكمة ، وفيلسوف أصله : فيلاسوف ، أي : مُحب الحكمة ، إذ (فيلا) ، معناه : المُحب ، في تلك اللغة ، و (سوف) ، معناه : الحكمة ، ووزن التفعلل هنا للنسبة ، والمصدر بمعنى اسم الفاعل ، أي : قياس مُتفلسف ، أي شخص نسب نفسه إلى الفلسفة ، أو المُراد قياس فلسفي ، أي : حكمي ، من دُون مُلاحظة الإنتساب ؛ و { أو } : حرف عطف ؛ و { راسخ } (بالجر) : عطف على تفلسف ، أي : دليل شخص راسخ ، وهو اسم فاعل من : رسخ ، يرسخ (بفتحتين) رسوخاً ، إذا ثبت في موضعه .

وعن الجوهري : كل ثابت راسخ ، ومنه قوله تعالى : ﴿ والراسخون في العِلم ﴾ (١) ؛ و { في الشرع } : جار ومجرور مُتعلق براسخ .

وقوله : { أو مُتصوفه } : عطف على {راسخ} ، أي : جماعة مُتصوفه ، أي : وإن لم تقبل ما ذكرنا ، من لزوم التأويل ، وصرت مُتفاخراً بعِلمك ، مُتجبراً من حُمقك وجهلك ، ناطقاً بمقالة ، يرميها كل أحد ، كالهدف الذي يرميه كل رام ، والغرض الذي يقصده السهام ، فقم وآت لي من بحر عِلمك ، أي : من عِلمك ، الذي هو كالبحر ، حجة ودليلاً ، تهدي إلى الحق ، بشرط إن لم تكن تلك الحجة مُتصنعة مُتكلفة ، وجهلاً

(١) سورة آل عمران : ٧ .

مُركباً ، إما من نور العقل ، والحكمة الموهبة ، والعِلم الضروري ، الذي يقذفه الله في قلب من يُريد ، أو من قياس فلسفي بُرهاني ، أو جدلي ، يعترف به العامة ، أو دليل ممن رسخ ، وثبت في عِلم الشريعة ، أو من كلمات العُرفاء والمُتصوفه الحقيقية .

أقول : قد أوفينا عن الخصم ما طلب منه ، قبل المُطالبة ، على وجه الجمع ، لا الترديد والتخيير ، فراجع وتأمل .

قـــال :

أنـي لـذو عقـل ربيـط ثاقـب مُتـدرب بشـريعة وبفلسـفه
وطريقـة ممـدُودة بحقيقـة لستور أكنـان العُلـوم مُكشـفه
عندي لـكل مُخاطب كخطابـه لجوابه بُـرهان صدق المعرفه

الشرح :

قوله : { أني } : (أن) : حرف ناسخ ، تدخل على الجُملة الإسمية ، فتنصب المُبتدأ ، ليكون اسماً لها ، وترفع الخبر ، ليكون خبراً لها ، على العكس من (كان) وأخواتها ، وتفيد توكيد معنى الجُملة ، التي دخلت عليها ؛ والياء ضمير المُتكلم ، منصوب محلاً على أنه اسم (أن) .

واللام في قوله : { لذو} : للإبتداء ؛ و { ذو } : من الأسماء الستة ، التي إعرابها بالحروف ، أعني : رفعها بالواو ، ونصبها بالألف ، وجرها بالياء ؛ وهو في البيت مرفوع ، ورفعه بالواو ، ومعناه : الصاحب ، وهو من الأسماء المُلازمة للإضافة ؛ ولذا جر { عقل } ، بإضافته إليه ؛

و { ربيطِ } (بالجر) : نعت لعقل ، فعيل ، بمعنى : مفعول ، وربط القلب : تسديده وتقويته وتثبيته ، قال الله تعالى : ﴿ وربطنا على قلوبهم ﴾ [1] ، أي : ثبتنا قلوبهم ، وألهمناهم الصبر ؛ ومثله : قوله : ﴿ وليربط على قلوبكم ﴾ [2] .

و { ثاقب} (بالجر) : نعت ثان للعقل ؛ وكذا { مُتدرب} : نعت ثالث ، ويجوز في الثاني والثالث الرفع ، على أنهما خبران لمُبتدأ محذوف ، أي : هو والنصب ، على أنهما مفعولان لفعل مُقدر ، كأعني وأمدح ، مثلاً ، ويُسميان حينئذ نعتاً مقطوعاً ؛ والثقب : الخرق النافذ ؛ والمُتدرب ، يصح بالمُهملة والمُعجمة ، وكلاهما مُناسب للمقام ، فالمُهملة تأتي بمعنى : المُنجد ، والمجرب ، والمُؤدب ، والعاقل ، والحاذق ، والكل يُناسب المقام ؛ والمُعجمة تأتي بمعنى : الفصيح ، اللسن ، والمُعلم ، وهذا أيضاً يُناسب المقام ، والأول أنسب ؛ و { بشريعة } : جار ومجرور مُتعلق بمُتدرب ، والشريعة : الطريقة ، والمُراد هنا : طريقة الإسلام .

وقوله : { وبفلسفه } : عطف على شريعة ، وتكرار الجار لا بأس به ؛ و { طريقة } (بالجر) : عطف على فلسفة أو شريعة ، على خلاف في ذلك بين النُحاة .

و { ممدودة } (بالجر) : نعت لطريقة ، أي : موصُولة ومُتصلة بحقيقة ، وهي جار ومجرور مُتعلق بممدودة ؛ و { لستور } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : { مُكشفه } : وهي جمع سِتر (بالكسر) : وهو

---

(١) سورة الكهف : ١٤ .
(٢) سورة الأنفال : ١١ .

الساتر والحاجب ، مُضاف إلى { أكنان} (بالجر) ، لإضافة الستور إليها ، وهي جمع كُن (بالتشديد) ، أي : ما كن وستر ، فالإضافة إذن بيانية .

و { العلوم} (بالجر) : لإضافة الأكنان إليها ؛ و { مكتّقه} (بالجر) : نعت لحقيقة اسم فاعل ، من كشف ، على وزن فرح ، أي : أزال ؛ والطريقة في العُرف : هي المذهب ، فطريقة الرجل : مذهبه ؛ وفي عُرف المُتصوفة : عِبارة عن عِلم السير والسلوك .

قالوا : العِلم الذي يتوجه به إلى الآخرة ، ينقسم إلى عِلم المُعاملة ، وعِلم المُكاشفة ، ونعني : بعِلم المُكاشفة : ما يطلب منه كشف المعلوم فقط ؛ وبعِلم المُعاملة : ما يطلب منه مع الكشف العمل به .

وقالوا : وعِلم المُكاشفة : لا رخصة في إيداعها في الكُتب ، وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين ، ومطمح نظر الصديقين ؛ وعِلم المُعاملة : طريق إليه ، ولكن لما لم يتكلم الأنبياء (صلوات الله عليهم) ، مع الخلق ، إلاَّ في عِلم الطريق والإرشاد إليه .

وأما عِلم المُكاشفة : فلم يتكلموا فيه إلاَّ بالرمز والإيماء ، على سبيل التمثيل والإجمال ، عِلماً منهم بقصور إفهام الخلق عن إحتماله ، لم يتكلم العُلماء أيضاً فيه ، لأنهم ورثة الأنبياء ، فليس لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي والإقتداء .

ثم أن عِلم المُعاملة ينقسم إلى : عِلم ظاهر ، أعني : العِلم بأعمال الجوارح ، وهو عِلم الشريعة ؛ وإلى عِلم باطن ، أعني : العِلم بأعمال القلوب ، وهو عِلم الطريقة ؛ وعِلم المُكاشفة : هو عِلم الحقيقة .

وقوله : { عندي } : ظرف مُضاف إلى ياء المُتكلم مُتعلق بمحذوف ، خبر مُقدم ؛ و { لكل } : جار ومجرور مُتعلق بمُتعلق { عندي } ؛ و { مُخاطب } (بالجر) : بإضافة كل إليه .

وقوله : { كخطابه } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف حال ، من بُرهان ، على مذهب سيبويه ، الذي يجوز الحال من المُبتدأ ، أو من فاعل مُتعلق عندي ، على المشهور عند النُحاة ؛ و { لجوابه } : بدل إشتمال من مُخاطب ، ويحتمل أن يكون مُتعلقاً ببُرهان ؛ و { بُرهان } (بالرفع) : مُبتدأ مُؤخر ؛ و { صدق } (بالجر) : مُضاف إليه لبُرهان ، وهو مُضاف إلى المعرفة .

وحاصل معنى الأبيات الثلاثة : دعوى إطلاعه على جميع العُلوم ، ومعرفته لجميع المعارف ، وكمال عقله ، وتدربه في الخطابة ، والجدل ، والبُرهان ، وأقسام صناعات عِلم الميزان .

فيقول : أني لصاحب عقل مُسدد من عند الله ، خارق لحُجب المعقولات ، نافذ في تحقيق حقائق المعلومات ، حاذق ، وناقد ، وفصيح ، للتنقيد وبيان الشرعيات ، والفلسفيات ، وأنواع عُلوم المُعاملات ، والمُكاشفات ، وعِلم الحقيقة المُكشفة عن حقائق الموجُودات ، المُزيلة للأستار والحُجب ، عن وجُوه المكنونات .

وعندي ، لكل مُخاطب سائل لسؤال ، وكل مُدع نهض للإحتجاج والإستدلال ، من جنس خطابه وسؤاله ، ومن سنخ إحتجاجه وإستدلاله ، لإفحامه بالجواب ، وإقناعه بالخطاب ، بُرهان وافٍ ، ودليل كافٍ ، يشهد على صدق معرفتي للجواب ، ويدل على حذاقتي وخبرتي للجدل والخطاب ،

ويكشف عن عرفاني بفنون العُلوم ، ويفصح عن إيقاني بالحقائق والحدود والرسوم .

قــــال :

يا من تفلسف كي يُخلص نفسه   من سجن هاوية الكثيف المُتلفه
اسمع هُديت مُقدمات قياسنا   فاستنتج البُرهان عنها مُنصفه

الشرح :

قوله : { يا } : حرف نداء ؛ و { من } : اسم موصول مُنادى ؛ و { تفلسف } : فعل ماض فاعله ضمير {من} ، والجُملة صلة له ؛ و { كي } : يحتمل أن يكون بمنزلة (أن) ، معنى وعملاً ، فيقدر قبلها (لام) العلة ؛ والقول : بأنها أبداً جارة ؛ وإن نصب المُضارع بعدها بـ (أن) ، ظاهرة أو مُضمرة ، كما نقل عن الأخفش ، مردود بقوله تعالى : ﴿ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ﴾ (١) .

وكذا القول : بأنها دائماً ناصبة ، كما عن الكوفيين ، لورود : كيمه في كلامهم كثيراً ، بمعنى : لمه ؛ و { يخلص } : مُضارع مُفرد غائب ، منصوب بكي ، أو (أن) ، مُقدرة على الخلاف المذكور ماضيه ، خلص بتضعيف العين ، على وزن فرح .

يُقال : خلص فلاناً ، إذا نجاه ؛ و { نفسه } (بالنصب) : مفعول يخلص ، وهاء الضمير في محل الجر ، بإضافة نفس إليه ؛ و { من سجن } : جار ومجرور مُتعلق بيخلص ؛ و { السجن } : المحبس ؛

(١) سورة الحديد : ٢٣ .

و { هاويـة } (بـالجر) : بإضـافة سـجن إليهـا ، والهاويـة : اسـم جهـنم ـ أعاذنا الله منها ـ وهي مُضافة إلى { الكثيف} (بالجر) : للإضـافة ، أي : القول : بأنه تعالى كثيف ، أي : غليظ ، وجسم ذو أجزاء وكيفيات ؛ شبه القول بالجسمية بجهنم لها سجن ، أو هي السجن ، بأن يكون الإضافة بيانية ؛ و { المُتلفة } (بالجر) : نعت لسجن ، وتأنيثها لتأنيث سجن ، باعتبار كسبه التأنيث من هاوية ، أو لهاوية .

وقولـه : { اسـمع } : فعـل أمـر مـن : سـمع يسـمع ، كعلـم يعلـم ؛ و { هديت) : فعل ماض مجهول ، أسند إلى مفعوله ، ولم يُسم فاعله ، تعظيماً وإجلالاً ، ولفظه الخبر ، ومعناه : الدُعاء ؛ و { مُقدمات } : جمع مُقدمة ، مفعول اسمع ، وإنما كسر أخرها ، لأن الجمع المُؤنث السالم نصبه بالكسرة ، كما قال ابن مالك :

وما بتا وألف قد جُمعا   يكسر في الجر وفي النصب معا

وقولـه : { قياسـنا } (بـالجر) : بإضـافة مُقدمات إليـه ؛ و { نـا } : ضمير المُتكلم مع الغير ، مجرور المحل ، بإضافة قياس إليه ، وقد يُطلق على المُتكلم وحده تعظيماً ، وهنا يحتمل الأمرين .

والفـاء فـي قولـه : { فاسـتنتج } : عاطفـة ، وهو فعل أمر ، عطف على اسمع ، من باب الإستفعال ، وهو يأتي لمعان ، منها : طلب أصل الفعل ، نحو : إستخرجته ، أي : طلبت خروجه ، فالمعنى : فاطلب نتيجة البُرهان ؛ و { البُرهان } : مفعول استنتج ؛ و { عنها} : جار ومجرور مُتعلق باستنتج ، والضمير للمُقدمات ؛ و { مُنصفه } (بالنصب) : حال

من الضمير ، أو من مُقدمات .

وحاصل معنى البيتين : أنه يُخاطب الخصم ويُناديه ، بقوله : يا من يقول بقول الفلاسفة ، وذهب إلى ما ذهبوا إليه ، من أنه تعالى غير مُكيف ، اسمع مُقدمات قياسنا ، هداك الله تعالى ، فاطلب نتيجة البُرهان منها ، فإنها مُقدمات مُنصفة ، تعطيك العدل ، ولا يعدلك عن الحق ، ولا يظلمك .

والظاهر أن مُراده بالبُرهان ، في قوله : { فاستنتج البُرهان } ، هو نفس تلك المُقدمات ، وإلاَّ فلم يتقدم منه بُرهان ، حتى يطلب نتيجة ذلك البُرهان ، من هذه المُقدمات ، التي سيذكرها ويستدل بها على مطلوبه .

ويحتمل أن يكون البُرهان مفعولاً مُطلقاً نوعياً بتقدير مصدر ، أي : استنتج من تلك المُقدمات ، مثل استنتاجك من القياس البُرهاني ، إشارة إلى أن مُقدماته مُقدمات بُرهانية ، تفيد اليقين بالمطلوب ؛ وعلى هذا ، فلا حزازة فيه .

ثم اعلم : أن ما ذكره من أول الكلام ، إلى هُنا ، بُرهاناً كان أو غيره ، ما أنتج وما أفاد ، إلاَّ أنه لا يمكن القول بجواز الرُؤية ، مع القول بأنه تعالى غير مُكيف ، ولا يجوز الجمع بينهما ، ولا يمكن إنفكاك الرُؤية والنظر ، عن كونه تعالى مُكيفاً لتلازمهما ؛ وهذه المُقدمات الآتية ، إنما تنتج عدم إمكان الرُؤية مُطلقاً ، فهذه غير تلك ، فكيف تكون نتيجتها ؟

ولذا ـ قلنا : أن مُراده بالبُرهان ، هو نفس تلك المُقدمات الآتية ، إلاَّ أن ظاهر اللفظ يأبى ذلك ، وظاهره أن البُرهان غير المُقدمات ، وقد عرفت

حاله ، اللهم إلاّ على الإحتمال الذي إحتملناه أخيرا ، فتأمل فيه .

قـــال :

أنى ترى فيمن يرى من لم يكن عرش ولا فرش له مُستكنفه
من كان في كل المكان وما له أبداً مكان كان فيه مُزلفه
من لا يرى أجفانه أيرى الذي أدنى له من عينه إذ أزلفه

الشرح :

قوله : { أنى } : اسم إستفهام ، قد يأتي بمعنى : من أين ؟ كقوله تعالى ، حكاية عن زكريا : ﴿ يا مريم أنى لك هذا ﴾ (١) ؛ وقد يأتي بمعنى : كيف ؟ كقوله تعالى ، حكاية عن زكريا أيضاً : ﴿ قال رب أنى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر ﴾ (٢) ، أي : كيف يكون لي غلام ؟ مُتعجباً من ذلك ، والثاني هو الأنسب ، بل المُتَعين في البيت ، وكيف كان ؟ فهو مُتعلق بقوله : { ترى } : وهو فعل مُضارع مُفرد حاضر ؛ و { فيمن } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : { ترى } .

و { من } : اسم موصول ؛ و { يرى } : فعل مُضارع مُفرد غائب مجهول ، ونائب فاعله ضمير (من) ؛ و { من } : اسم موصول في محل النصب لبنائه ، مفعول { ترى } ؛ و { لم } : حرف نفي وجزم ، تدخل على المُضارع خاصة فتجزمه ؛ و { يكن } : مجزوم به ؛ و { عرش} (بالرفع) : اسم {يكن} ؛ والعرش : سرير الملك .

---

(١) سورة آل عمران : ٣٧ .
(٢) سورة آل عمران : ٤٠ .

وقال في " القاموس " : العرش : عرش الله ، ولا يحدّ ، أو ياقوت أحمر يتلألأ من نور الجبار تعالى ، هذا ما في اللغة ؛ وله معان لبية في إصطلاح العُرفاء والصُوفية ، يطول الكلام بذكرها ، من غير حاجة .

وقوله : { ولا فرش } : عطف على عرش ، والفرش : المفروش من متاع البيت ، والمُراد هنا : الأرض ، بدليل قوله تعالى : ﴿ الذي جعل لكم الأرض فِراشاً ﴾ (١) .

و { له } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : {مُستكنفه} : وضمير {له} راجع إلى الموصول ؛ و { مُستكنفه } (بالنصب) : خبر {يكن} ، والجُملة صلة {من} ؛ ويحتمل أن تكون الصلة محذوفة ، بقرينة يكن ؛ وجُملة يكن معطوفة على المحذوفة ، فحُذف العاطف والمعطوف عليه ، وأقيم المعطوف مقامه ؛ والتقدير : كان ولم يكن عرش .... إلى آخره ؛ فيُطابق الخبر المشهور ، وهو : كان الله ، ولم يكن معه شيء .

وقوله : { من } : اسم موصول في محل النصب ، عطف بيان أو بدل ، من {من} في البيت السابق ، من قوله : {من لم يكن} ؛ و { كان} : فعل ماض ناقص ، واسمه ضمير {من} ؛ و { في كل } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف خبر كان ؛ و { المكان } (بالجر) : بإضافة كل إليه ، والواو في و { ما له } : عاطفة ؛ و { ما } : نافية غير عاملة ، أو عاملة عمل (ليس) ؛ و { له } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف خبر مُقدم لـ {ما} الشبيهة بـ {ليس} ، أو لمكان على الخلاف ؛ و { أبداً } : ظرف زمان مُتعلق بـ { ما } تعلق به له ؛ و { مكان } : مُبتدأ مُؤخر ، أو اسم

---

(١) سورة البقرة : ٢٢ .

مُؤخر لـ { ما } ؛ و { كان } : فعل ماض ناقص ؛ و { فيه } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف خبره المُقدم ، وضميره عائد إلى مكان ؛ و { مُزلفه } (بالرفع) : اسمه المُؤخر ، والجُملة نعت لمكان ، والضمير في مُزلفه عائد إلى من ؛ ومُزلف : يحتمل أن يكون اسم مكان ، واسم مصدر ، أي : قربه ، أو محل قربه .

وقوله : { من } : اسم موصول في محل الرفع على أنه مُبتدأ ؛ و { لا } : نافية ؛ و { يرى } : فعل مُضارع مُفرد مُذكر منفي بـ { لا } ، وفاعله ضمير { من } .

و { أجفانه } (بالنصب) : مفعول يرى ، وهي جمع جفن ، كعبد ، وهو غطاء العين من أعلى وأسفل ؛ ويُجمع أيضاً على : أجفن وجفون ، والضمير فيه عائد إلى { من } .

والهمزة في قوله : { أيَرى } : للإستفهام الإنكاري ؛ و { يرى } : فعل مُضارع مُفرد ، غائب فاعله ، ضمير {من} ؛ و { الذي } : اسم موصول ، في محل النصب ، مفعول يرى ؛ و { أدنى } : اسم تفضيل مرفوع تقديراً ، لكونه مقصوراً ، خبر لمُبتدأ محذوف ، وهو صدر الصلة ، أي : هوَ أدنى ، وضمير هو راجع إلى الذي .

واللام في { له } ، بمعنى : إلى ، وضميره عائد إلى { من } ، ومن في ؛ و { من عينه } : للإبتداء ، وهي { من } الداخلة على المُفضل عليه ؛ و { عينه } : مجرور بـ {من} ، والجار والمجرور مُتعلق بأدنى ، وضميره عائد إلى من ؛ و { إذْ } : ظرف زمان مُتعلق بأدنى ؛ و { أزلفه } : فعل ماض من باب الأفعال ، وفاعله ضمير الذي ، وهاء

الضمير مفعوله ، عائد إلى { من } ؛ والجُملة في تأويل المصدر : في محل الجر ، بإضافة { إذ } إليها .

هذا ما تعلق بتفسير الألفاظ وإعرابها ، وأما بيان المُراد منها ، فيحتاج إلى ذِكر مُقدمة ، تشتمل على بيان معنى البصر ، وكيفية الإبصار ، وشروطه ، حتى يتضح لك حقيقة الحال .

فنقول ـ مُستعيناً بالله تعالى ـ : البصر : عِبارة عن قوة مُودعة في مُلتقى العصبتين المُجوفتين ، النابتتين من غور البطنين المُقدمين من الدماغ ، عند جرار الزائدتين ، الشبيهتين بحلمتي الثدي ، يتيامن النابت منهما يساراً ، ويتياسر النابت منهما يميناً ، حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ، ثم ينفذ النابت يميناً إلى الحدقة اليُمنى ، والنابت يساراً إلى الحدقة اليُسرى ، فذلك الذي هو في المُلتقى ، أودعت فيه القوة الباصرة ، ويُسمى : بمجمع النور .

وإنما جُعلت هاتان العصبتان مجوفتين ، للإحتياج إلى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة ، بخلاف سائر الحواس الظاهرة ، وتتعلق هذه القوة بالضوء واللون بالذات ، وبسائر المُبصرات ، كالشكل ، والمقدار ، والحركة ، وغيرها بواسطتهما ؛ والبصر راجع فينا إلى تأثر الحدقة ، ويجب حصوله مع شرائطه ، وهي أمور :

الأول : أن يكون المرئي مُقابلاً للرائي ، أو في حُكم المُقابل ، كما في رُؤية الأعراض ، فإنها في حُكم محالها ، المُتحيزة بالذات ، المُحاذية للرائي ، وكما في رُؤية الإنسان وجهه في المرءآت .

الثاني : عدم البُعد المُفرط ، وهذا الشرط مما يتفاوت ، بحسب قوة البصر وضعفه ، وبحسب عظم المرئي وصغره ، وبحسب إشراق لون المرئي وكدورته .

الثالث : عدم القرب المُفرط ، فإن المُبصر إذا قرب من البصر جداً ، بطل الإبصار .

الرابع : عدم الصغر المُفرط ، وهذا الشرط مما يتفاوت ، بحسب قوة البصر وضعفه ، وقرب المُبصر وبُعده .

الخامس : عدم الحجاب بين الرائي والمرئي ، والمُراد بالحجاب : الجسم الكثيف ، المانع للشُعاع ، من النفوذ فيه .

السادس : أن يكون المرئي كثيفاً ، أي : مانعاً للشُعاع من النفوذ فيه .

السابع : أن يكون المرئي جائز الرؤية ، ولذلك امتنع رؤية الطعوم ، والروائح ، والكيفيات النفسانية .

وما قيل : من أن الشرط السادس يغني عن السابع ، فليس بشيء ، لأن الكثافة ، إنما يشترط في الجسم ، الذي يتعلق الرؤية بأحواله ، لا في نفس تلك الأحوال ، والأوجب أن يكون الضوء ، واللون ، والشكل ، والمقدار ، وسائر المُبصرات أيضاً كثيفة ، وذلك باطل قطعاً .

فعلى هذا ، إذا كان الجسم كثيفاً ، وجب أن يرى طعمه ورائحته ، كما يرى ضوئه ، ولونه ، وشكله ، ومقداره ، لتحقق شرط الكثافة هناك .

وزاد بعض ثلاثة أخرى ، وهي : سلامة الحاسة ، والقصد إلى الإحساس ، وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي ، فتلك عشرة كاملة .

وإذا عرفت هذه المُقدمة ، فاعلم أنه : لما فرغ الناظم من المطلب الأول ، أي : بُطلان القول بأنه منظور بلا كيف ؛ شرع في المطلب الثاني ، أي : بُطلان القول بأصل الرؤية ؛ وقد ذكرنا سابقاً : أن هذه المسألة من غوامض مسائل عِلم الكلام ، ومزال أقدام الأعلام ، وذوي الإفهام ، وإستدل الطرفان بوجوه كثيرة ، واحتج الفريقان بحجج عديدة ، مذكورة في الكُتب الكلامية ، والناظم أشار في الأبيات الثلاثة ، إلى وجهين من وجوه بُطلان القول بالرؤية :

الوجه الأول : أنه يستلزم القول بالرؤية ، ثبوت الأين له تعالى ، أي : كونه تعالى في مكان ، مع أنه تعالى أَيَّنَ الأين ، وخلق المكان من العرش إلى الفرش ، الذي هو الأرض : ﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً ﴾ [1] ؛ والإخبار في ذلك بحد التواتر والعقل ، مُستقل بإطلاق غنائه تعالى عن جميع ما سواه ، وعدم إحتياجه إلى شيء من الأشياء بوجه من الوجوه ، وإلاّ لزم عليه نقص الحاجة ، التي هي أنقص النقائص ، مع أن مُطلق النقص عليه مُحال ، فكيف بما هو أخس الخسائس ، وأدنى النقائص ، بل كيف ينسب النقص إلى من هو حقيقة الكمال ، ومُوجد أنواع الكمال على الوجهين ، فتأمل .

فمن الأخبار ، الخبر المشهور : كان الله ، ولم يكن معه شيء ، ومن العقل ، ما دل على قدمه وأزليته ، وحدوث العالم ، الذي هو ما سواه ، بإتفاق الفريقين ، وإطباق الطرفين ، وإذا كان ، ولم يكن شيء ، لم يكن مكان ، لأنه شيء ، وإذا كان ، ولم يكن مكان ، لم يكن مكانياً ، فإذا ثبت

---

(١) سورة البقرة : ٢٢ .

أنه لم يكن مكانياً ، ثبت أنه لا يكون منظوراً إليه ، للزوم تعلق النظر بالمكاني ، لأن الشيء ، ما لم يكن مكانياً ، لا يمكن أن يكون في جهة ، لأن الجهة هي المكان الخاص ، ومن إفراده ، وما لم يكن الشيء في جهة ، لا يكون مُقابلاً ، أو في حُكم المُقابل .

وقد سبق في المُقدمة : أن المُقابلة من شروط الرؤية ، فإذا بطل كونه مكانياً ، بطل كونه في جهة ، وإذا بطل كونه في جهة ، بطل كونه مُقابلاً ، وإذا بطل كونه مُقابلاً ، بطل كونه منظوراً إليه ، وهو المطلوب .

وتقرير الدليل على طريقة الصناعة ، بصورة القياس الإستثنائي ، أن يُقال : لو كان مرئياً ، لكان مُقابلاً ، لما مر : أن المُقابلة شرط في حصول الرؤية ، ولو كان مُقابلاً ، لكان في جهة من الرائي من الجهات ، لأن المُقابلة هي إحدى الجهات ، ولو كان في جهة ، لكان في مكان ، ولو كان في مكان ، لكان مكانياً ، لكنه ليس بمكاني ، فليس في مكان ، وإذا لم يكن في مكان ، لم يكن في جهة ، وإذا لم يكن في جهة ، لم يكن مُقابلاً ، وإذا لم يكن مُقابلاً ، لم يكن مرئياً ومنظوراً إليه ، وهو المطلوب .

أما الملازمة الأولى : فلما مر ، من أن المُقابلة شرط لازم في حصول الرؤية .

وأما الثانية : فلأن المُقابلة جهة من الجهات الست ، وهي : الأمام .

وأما الثالثة : فإن الجهة فرد خاص من المكان ، الذي هو الحيز .

وأما الرابعة : فلأن المكاني هو المنسوب إلى المكان ، بحلوله فيه ، وكونه ظرفاً له ، كما أن الزماني ، عِبارة عن مرور الزمان به ، وتأثيره فيه ، وتأثره فيه .

وأما بُطلان التوالي : فلما مر من ثبوت قدمه وأزليته ، وحدوث العالم ، لأنه إذا كان قبل وجود المكان ، لم يكن مُحتاجاً إلى المكان ، فلم يكن مكانياً ، وإذا بطل كونه مكانياً ، بطل كونه في جهة ، وإذا بطل كونه في جهة ، بطل كونه مُقابلاً ، وإذا بطل كونه مُقابلاً ، بطل كونه مرئياً ، هذا حاصل مُراده من البيتين الأولين .

بقي شيء أشار إليه في البيت الثاني ، وهو : أنه تعالى في كل مكان ، وليس له مكان وتصويره ، فإن ظاهره التناقض ، وهو مُحال عقلاً .

فنقول : ذهب جمهور الحُكماء ، إلى أنه تعالى ، لما لم يكن جسماً ، ولا جُسمانياً ، كانت نسبته إلى جميع الأمكنة والمكانيات نسبة واحدة ، كما أنه حيث لم يكن زمانياً ، كانت نسبته إلى جميع الأزمنة والزمانيات نسبة واحدة ، فهو مع كل شيء لا بمُصاحبة ، ويُباين كل شيء لا بمزايلة ، وفي كل مكان لا بإحاطة وإستقرار وظرفية ، وليس في شيء من الأمكنة ، أعني : على وجه الإحاطة والإستقرار والظرفية ، فلا تناقض لإختلاف المحمول .

وقال بعض المُحققين من أصحابنا (رضوان الله عليهم) : والذي تصوروه ، وإن كان له وجه ، ولكن الإكتفاء على هذا القدر ، قصور في التوحيد ، فإن هذا الحُكم شامل لكل مفهوم كُلي ، وجوهر عقلي ، وأن التوحيد التام ، أن يعتقد أن ليس جُزء من الأزمنة والأمكنة ، وذرة من ذرات الأكوان ، إلاّ والحق تعالى هويته القدسية معه ، معية غير مكانية ، ولا زمانية ، ومُحيط به إحاطة قيومية غير وضعية ، فهو تعالى في جميع الأماكن والمواضع ، ومع كل الأوقات والساعات ، من غير تقدر ولا تجزء

ولا إنحصار .

ثم قال : وهذا الضرب من التوحيد ، مما عجزت عن إدراكه عقول جماهير الحُكماء ، ومشاهير القدماء ، ولأنه مبني على تحقيق مسألة الوجود ، ووحدته الذاتية ، لا تنافي كثرة شؤونه وتجلياته ، ومعرفته أن تعين المهيات ، إنما نشأ من مراتب تنزلاته ، وأن وجود المجعول مُتقوم بوجود الجاعل القيوم ، كتقوم الحس بالخيال ، والخيال بالعقل ، والعقل بالبارئ تعالى ، وأن الله تعالى مُحيط بكل شيء ، ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ [1] ، وهو تحقيق دقيق ، إلاّ أنه مبني على مسألة أصالة الوجود ووحدته ، كما هو صريح كلامه .

وهي كما أشرنا سابقاً ، بعد في سنبلته ، ولم نحققه ، فلا نقول به ، وبما ذكرنا غنية وكفاية ، إن شاء الله تعالى : ﴿ لَعَلَّ اللهَ يُحدِثُ بَعدَ ذَلِكَ أمراً ﴾ [2] .

الوجه الثاني : من وجوه بُطلان القول بالرؤية ، مما أشار إليه في البيت الثالث ، وهو ما أشرنا إليه في المُقدمة ، من أن : من شروط الرؤية عدم القرب المُفرط ، فقال : { أيرى الذي .... } إلخ ، وغرضه إظهار التعجب ، بأنه كيف يرى الذي لا يرى أجفانه ، لفرط قربها إلى عينه ، من هو أقرب إليه من نفس عينه ، كما قال تعالى : ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ [3] ، كِناية عن نفسه ، وهو الذي ، ﴿ يحول بين المرء وقلبه ﴾ [4] .

---

(١) سورة الصافات : ٩٦ .
(٢) سورة الطلاق : ١ .
(٣) سورة ق : ١٦ .
(٤) سورة الأنفال : ٢٤ .

فإذا امتنع رؤية الأجفان ، لفقدان شرط من شروط الرؤية ، وهو القرب المُفرط ، فما هو أقرب من الأجفان ، بل من نفس العين ، أشد إمتناعاً ، وأكثر منعاً ، وكلا الوجهين في غاية المتانة ، ونهاية الرزانة ، لو كان النزاع في الرؤية الحسية ، دُون الحالة الإدراكية ، التي ليست بإرتسام ، ولا إتصال شعاع ، ولا حالة يلزمها .

وعليه ، فلا مسرح للوجهين ؛ أما الأول : فلتصريحهم أن المُؤمنين يرونه في الجنة ، من غير مُقابلة ولا جهة ؛ وأما الثاني : فلأن قربه تعالى ، ليس من سنخ قرب الأجفان ، أعني : القرب بالمكان ، فكيف يمكن قياسه به ، بل قربه قرب الشرف والمنزلة ، تعالى الله عن المكاني والمكان ، والزماني والزمان ، علواً كبيراً .

قال :

أدركت للكُلي والجُزئي أم	لجواهر أعراضها مُتخلفه
أم مُدرك للجنس أم للنوع أم	فصل بقول شارح قد صرفه
أم كان منظوراً بلا مهية	أينية حيثية مُتكيفه
كمية متوية محدودة	بتحيز في وجهة مُتعرفه
للمُدركات الخمس من سمع ومن	بصر ومن شم ومن ذوق الشفه
واللمس كل باطل في حقه	قل لي فما هذا المُجادل زُخرفه
هل فصله أوجبت أم هل وصله	قد أدركته النظرة المُتشوفه

الشرح :

قوله : { أدركت } : فعل ماض من باب الأفعال ، وفاعله ضمير

المُخاطب ؛ والجُملة إستئنافية إستفهامية ، أصله : أأدركت ، فحُذفت همزة الإستفهام ، وحذفها خاصة جائز ، بخلاف سائر أخواتها .

ولذا ـ قيل : أنها أصل أدوات الإستفهام ، سواء تقدمت على { أم } كما هنا ؛ وكما في قول عُمر بن أبي ربيعة :

بدا لي منها معصم حين جمرت   وكف خضيب زينت ببنان
فو الله ما أدري وإن كنت دارياً   بسبع رمين الجمر أم بثمان

أراد : بسبع أم لم تقدمها ؛ كقول الكُميت :

طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب   ولا لعباً مني وذو الشيب يلعب

أراد : { أو ذو الشيب } .

والأخفش يقيس ذلك في الإختيار عند أمن اللبس ، وحمل عليه قوله تعالى ، حكاية عن مُوسَى (عليه السلام) : ﴿ وتلك نعمة تمنها عليَّ ﴾ (1) ؛ وقوله تعالى ، حكاية عن إبراهيم (عليه السلام) : ﴿ هذا ربي ﴾ (2) ، في المواضع الثلاثة .

والمحققون : على أنه خبر ، وأن مثل ذلك ، يقول : من ينصف خصمه مع عِلمه بأنه مبطِل ، فيحكي كلامه ؛ ثم يكرّ عليه بالإبطال بالحجة ؛ والإستفهام في البيت ليس على حقيقته ، فيجوز أن يكون للإنكار الإبطالي ، وهو ما كان ما بعده غير واقع ، ومُدعيه كاذب ، وهذا هو الأظهر .

---

(1) سورة الشعراء : ٢٢ .
(2) سورة الأنعام : ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ .

والـلام فـي قولـه : { للكُلـي } : زائـدة ، لأن الإدراك مُتعـد بنفسـه ، والكُلـي : مفعـول أدركـت ، وهـو فـي عُـرف المنطقيـين مـا لا يمتنـع فـرض صدقه علـى كثيـرين ، سـواء إمتنعت أفـراده جميعـاً ، كشـريك البـارئ ، أو أمكنت ، ولكـن لـم يُوجـد فـي الخـارج منـها شـيء كالعنقـاء ، أو وجـد واحـد فقط في الخـارج ، وغيره من الإفراد مُمتنـع الوجـود ، كالواجـب تعـالى ، أو مُمكن الوجود كالشمس للكوكب النـهاري ، أو كثير مُتناه كالكوكب السيار ، أو غيـر مُتنـاه ، كمعلومـات البـارئ (عـز اسـمه) ؛ والـنفس الناطقـة علـى مذهب الحُكماء .

وقوله : { والجُزئـي } (بـالجر) : عطـف علـى الكُلـي ، وهـو مـا يمتنـع فرض صدقه على كثيرين ، والفرض هنا بمعنى : تجويز العقل لا التقدير ، فإنـه لا يسـتحيل تقـدير صـدق الجُزئـي علـى كثيـرين ؛ و { أم } : حـرف عطف ؛ و { لجواهر } (بالفتح) : لأنـها غيـر مُنصرفة ، جرها (بالفتحـة) عطف على الكُلي أو الجُزئي ، على الخلاف ، وهي جمع جوهر ، ومعنـاه : القـائم بنفسـه ، وينقسـم إلـى الجسـم ، والـهيـولي ، والصـورة ، والعقـل ، والنفس .

بيـان ذلـك : أن المُمكـن ، إمـا أن يكـون موجُـوداً فـي الموضـوع ، أي : المحل ، المتقوم بنفسـه ، وهـو العـرض ، أو لا يحـل فـي الموضـوع ، وهـو الجوهر ، وهو : إمـا مُفـارق عن المـادة ، أي : المحـل المتقـوم بالحـال فـي ذاتـه ، فلا يحتـاج في ذاتـه وفعلـه إلى المادة ، وهـو : العقـل ؛ أو مُفـارق عن المـادة فـي ذاتـه دُون فعلـه ، وهـو : الـنفس ؛ أو مُقـارن للمـادة : فإمـا أن يكون محلاً لجوهر آخر ، وهـو : المـادة ؛ أو يكـون حـالاً فـي جـوهر آخـر ، وهي : الصورة ؛ أو ما يتركب منـهما ، وهـو : الجسـم .

هذا بيان معنى الجوهر وأقسامه ، على وجه الإجمال ، والتفصيل موكول إلى محاله .

و { أعراضها } (بالرفع) : مُبتدأ مُضاف إلى هاء الضمير المُؤنث ، الراجع إلى جواهر ، وهي جمع عرض ، ومعناه ما مر في مُقابل الجوهر وأقسامه ، تسعة : الكم ، والكيف ، والوضع ، والإضافة ، والجدة ، والفعل ، والإنفعال ، والأين ، ومتى ؛ ويُقال لها : المقولات التسع .

ومع الجوهر المقولات العشر وتفصيلها ، وتعريف كل واحد منها ، والنقض والإبرام فيها ، لا يسعه المجال ، فليُطلب من محالها ؛ و { مُتخلفه } : خبر أعراضها ، والجُملة نعت لجواهر .

وقوله : { أم } : حرف عطف ؛ و { مُدرك } : خبر لمُبتدأ محذوف ، أي : أنت ؛ واللام في { للجنس } : للتقوية ، وهي مع مجرورها مُتعلق بمُدرك ، والجُملة الإسمية عطف على الجُملة الفعلية ، ولا بأس به .

وقوله : { أم للنوع } : عطف على للجنس ؛ وهكذا قوله : { أم فصل } (بالجر) : عطف على ما تقدمه .

وقوله : { بقول } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : {مُدرك} ، أو تنازع فيه ، أدركت ومُدرك ، فأعطى لأحدهما ، على خلاف بين نُحاة البصرة والكوفة ، قد مر ، وحذف الضمير من الآخر ، لكونه فضله ؛ { وشارح } (بالجر) : نعت لقول ؛ و { قد } : حرف تحقيق ؛ و { صرفه } : فعل وفاعل ومفعول ، وفاعله ضمير مُستتر فيه ، راجع إلى قول ؛ وضمير المفعول إلى الكُلي ، و {ما} عطف عليه ، والتصريف :

التقليب ، والمُراد به في البيت : التعريف ، ولعله كان قد عرفه ، فصحفه الكاتب فصرفه .

وقوله : { أم كان } : عطف على جُملة : أم مُدرك ، أو أدركت ، على ما مر من الخلاف ؛ و { كان } : فعل ماض ناسخ ، واسمه ضميره تعالى ؛ و { منظوراً } : خبره ؛ و { بلا مهية } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف ، نعت لمنظوراً ؛ و { لا } نافية ؛ وماهية لفظ مُركب من { ما } الإستفهامية ، وياء النسبة ، أي : المنسوبة إلى { ما } ، أي : ما الحقيقية ، ومعناه : الواقعة في جواب { ما } حين يُقال : ما هو ، وحينئذ فلابُد أن تكون مُركبة من جنس وفصل ، وقد يُراد بالماهية : صرف الآنية والتحقق ، وهي بهذا المعنى ، يُطلق عليه تعالى ، دُون الأولى ، كما مر تفصيله في شرح الحديث السابق .

وقوله : { أينيتة حيثية مُتكيفه كمية } : نعوت أربع ، من لوازم المهية بالمعنى الأول ، وهي أربعة أنواع من العرض ، أعني : نسبة إلى الأنواع الأربعة ، وبهذا الإعتبار صح وقوعها نعوتاً ، لأن المنسوب بمنزلة المُشتق :

فالأول : نسبة إلى الأين ، أي : الكون في المكان .

والثانية : إلى الحيث ، أعني : متى ، وهو الكون في الزمان .

والثالثة : هي الإتصاف بالكيف ، وقد مر تعريفه مُفصلاً .

والرابعة : نسبة إلى كم ، وهو عرض يقبل القسمة لذاته .

وقوله : { متوية } : نعت لكمية ، وهي اسم مفعول ، كمرمية من :

توى تويً ، كرضي هلك ، وأتواه الله ، فهو توي ، والتوي ، كغني القيم ، وكلا المعنيين مُناسب للمقام .

و { محدُودة } : نعت ثان لكمية ؛ و { بتحيز } : مُتعلق بمحدُوده ، مأخوذة من الحيز ، وهو المكان ؛ و { في وجهة } : مُتعلق بتحيز ؛ والوجهة : الجهة ؛ و { مُتعرفة } : نعت لوجهة ، أي : مُتعينة مُتشخصة .

وقوله : { للمُدركات } باللام الجارة ، كذا فيما يحضرني من النسخة ، والظاهر المُدركات (من دُون لام) ، وكأنه من قلم الناسخ ، وعلى هذا فهو بالرفع ، على أنه مُبتدأ ، وهي بكسر الراء ، جمع مُدركة ، اسم فاعل من أدرك ، أي : الحواس الخمس ، ويحتمل فتح الراء على أن يكون اسم مصدر للإدراك ، وعلى التقديرين يكون الخمس نعتاً لها ، أي : الادراكات الخمس ، ويحتمل أن يكون اسم مفعول ، وكونها خمسة ، باعتبار الإدراكات المُتعلقة بها ، وإنحصارها في خمسة ، وعلى هذا يكون السمع وما بعده ، بمعنى : المسمُوعية ، والمُبصرية ، والمشمُومية ، والمُذوقية ، والملمُوسية ، وعلى الأول بمعنى : السامعية ... إلى آخره ، أي : كونه سامعاً وبصير ، إلى غير ذلك .

وبعبارة أخرى على الأول ، يكون هو تعالى مُدركاً (بالكسر) بالإدراكات الخمس ؛ وعلى الثاني يكون هو تعالى مُدركاً (بالفتح) بالإدراكات ؛ وكلا المعنيين محل تشاجر القوم ، وإن كان الأول أشهر .

وقوله : { من سمع } : وما بعده : بيان للمُدركات ، وهو جار ومجرور مُتعلق بمحذوف حال ، من المُبتدأ أو الضمير في الخبر ، على

الخلاف بين سيبويه وغيره ، في جواز أن يكون ذو الحال مُبتدأ أم لا ، فجوزه سيبويه ، ومنعه غيره .

وقوله : { ومن بصر ومن شم ومن ذوق الشفه واللمس } : معطوفات على سمع ؛ و { كل } : مُبتدأ ثان لا توكيد ، لخلوه عن ضمير المُؤكد ؛ و { باطل } : خبر كل ، والجُملة خبر المُدركات ؛ و { قل } : فعل أمر .

واللام في قوله : { لي } : للتبليغ ، وهي الجارة لاسم السامع لقول ، أو ما في معناه ، نحو : قلت له ، وأذنت له ، وفسرت له ، وحاصلة الداخلة على المقول له ، وأما الداخلة على غير المقول له ، كما في قوله (ﷻ) : ﴿ وقال الذين كفروا للذين أمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه ﴾ (١) .

فقيل : أنها بمعنى { عن } ؛ قاله ابن الحاجب ؛ وقال ابن مالك ، وغيره : هي (لام) التعليل ؛ وكيف كان ، فالجار والمجرور مُتعلق بقل .

والفاء في قوله : { فما } : جواب شرط مُقدر ، أي : إن كان الأمر كما ذكرنا ؛ فما وما : اسم استفهام في محل الرفع ، خبر مُقدم ؛ و { هذا } : اسم إشارة في محل الرفع لبنائه مُبتدأ مُؤخر ، وتقديم الخبر على المُبتدأ ، لكونه إستفهاماً ، له صدر الكلام .

و { المُجادل } (بالرفع) بدل أو : عطف بيان لهذا ؛ و { زخرفه } : بدل إشتمال عن المُجادل ، والضمير فيه له .

---

(١) سورة الأحقاف : ١١ .

وقولـه : { هـل } : حـرف إسـتفهام لطلـب التصـديق ، والهمـزة لـه وللتصـور ، وبـاقي أدوات الإسـتفهام ، لطلـب التصـور ؛ و { فصـلـه } (بالنصب) : على أنه مفعول { أوجبت } ، قدم عليه : وهو فعل ماض من باب الأفعال ، أسند إلى ضمير المُخاطب ؛ و { أم } : حرف عطف .

و { هل } : حرف إستفهام ؛ و { وصله } (بالنصب) : مفعول لفعل يُفسره أدركته ، على قاعدة الإشتغال ، أو مُبتدأ ، وجُملة أدركته خبره ؛ و { قد } : حرف تحقيق ؛ و { أدركتـه } : فعل مـاض ، والتـاء علامـة تأنيـث الفاعـل ، وهـاء الضـمير مفعولـه ؛ و { النظـرة } : فاعلـه ؛ و { المُتشوفه } (بالرفع) : نعت للنظرة .

هذا ما تعلق بإعراب الألفاظ ، وتفسير بعضها .

وأما تفسير ما ترك تفسيْره ، لغرض الإجتماع في البيان ، وتطويل مـا يحتاج إلـى تحقيق فـي التفسير ، فهو أن يُقـال : أن أقسـام الكُلـي خمسـة ، ذكـر منهـا الـذاتيات الثلاثـة ، لأنهـا المطلـوب فـي الحـدود التـي هـي لبيـان حقيقة الشيء ؛ وأما الإثنان الآخران ، وهما الخاصة والعرض العام .

فالأول منها : يختص بالرسوم التي يحصل منها التميز العرضي ، لا بيان الحقيقة .

والثـاني : لا يسـتعمل فـي التعـاريف أصلاً ، ولهـذا لـم يتعـرض لهمـا ، وكيف كان ، فهي الجنس ، والفصل ، والنوع .

وحاصـل التقسـيم علـى وجـه الإجمـال ، أن يُقـال : أن الكُلـي ، إمـا أن يكون تمام حقيقـة مـا تحتـه مـن الإفـراد ، وهـو النـوع ، أو جُـزء حقيقتهـا ،

فإن كان تمام المُشترك بين شيء منها وبعض آخر ، فهو الجنس ، وإلاً فهو الفصل .

ويُقال لهذه الثلاثة : ذاتيات ، وقد مر زيادة تفضيل لها ، ولغيرها من الكُليات سابقاً ، فراجعه .

والقول الشارح مُرادف للمُعرف ، وقد مر تعريفه وأقسامه فيما مضى ، فراجعه .

وقوله : { أينية .... إلخ } ، ذكر فيه أقساماً أربعة ، من الأعراض التسعة ، التي هي الأجناس العالية ؛ وقد ذكرنا سابقاً في تعريف الكيف : أن الأجناس العالية ، لا سبيل إلى معرفتها ، سوى الرسوم الناقصة ، إذ لا يتصور لها جنس ، وهو ظاهر ، ولا فصل لما تقدم ، من أن ما لا جنس له لا فصل له ، فما يُذكر لها من التعريف ، ليس إلاً رسوماً ناقصة ، بذكر بعض خواصها وأحكامها .

فذكروا في تعريف الأين : أنه النسبة إلى المكان ، يعني : كون الشيء في الحيز ، والمُتكلمُون يُعبرون عن الأين بالكون ، ويعترفون بوجوده ، وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية ، وحصروه في أربعة أنواع ، وهذه هي ما قرع سمعك ، من عدم جواز خلو الجسم من الأكوان الأربعة ، وهي : الحركة ، والسكون ، والإجتماع ، والإفتراق ؛ وقد يُعبر عن الأخيرين بالإتصال ، والإنفصال ، أو الوصل والفصل ، وهذا هو مُراد الناظم ، بقوله : { هل فصله أوجبت أم هل وصله } .

ووجه الحصر في الأربعة : أن حصول الجوهر في الحيز ، إما أن

يُعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً ، وعلى الآل ، إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث ، وهو الإفتراق ، وإلاً فالإجتماع .

واعتبر إمكان تخلل الثالث دُون تحققه ، ليشمل إفتراق الجوهرين بتخلل الخلاء ، بُناءً على إمكانه ، فإنه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالإمكان ؛ وعلى الثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز ، فهو السكون ؛ وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر ، فهو الحركة ، فيكون السكون حصولاً ثانياً في حيز أول ؛ والحركة حصول أول في حيز ثان ؛ ويكون حقيقياً إن لم يفضل الحيز على الشيء ، ككون الماء في الكوز ، وإلاً فغير حقيقي ، ككون زيد في الدار ، أو في البلد ، أو في العالم ؛ ويكون جنسياً ، ونوعياً ، وشخصياً ، لكون الشيء في المكان ، أو في الهواء ، أو في هذه الدار .

هذا ، والحيثية : نسبة إلى الحيث ، وهو الزمان ، وهي المُعبر عنها بمتى ، وهي من الأعراض التسعة ، لا نفس الزمان ، كما أن الأين ، وهو النسبة إلى المكان ، أي : الكون في المكان من الأعراض ، لا نفس المكان ، والحاصل أن من جُملة الأعراض والمقولات التسع : متى ، وهي النسبة إلى الزمان أو طرفه ، أي : نسبة ما للشيء إلى الزمان بكونه فيه ، أو طرفه ، فإن كثيراً من الأشياء يقع في طرف الزمان ، ولا يقع في الزمان ، ويُسأل عنه : بمتى ؛ ثم المتى كالأين حقيقي ، وهو كون الشيء في زمان ، لا يفضل عنه ككون الكسوف في ساعة مُعينة ، وغير حقيقي ، وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا ، أو شهر كذا ، إلاً أن الحقيق من متى يجوز فيه الإشتراك ، بأن يتصف أشياء كثيرة بالكون في زمان مُعين ، بخلاف الأين وهو ظاهر .

وإمـا نفـس الزمـان ، فهـو مقـدار الحركـة مـن حيـث التقـدم والتـأخر ، العارضان لها بإعتبار آخر غير الزمان ، على ما ذهب إليه المُتكلمون ، لا بإعتبار الزمان على ما ذهب إليه الحُكماء .

ومقولة : متى ، إنما تعرض بالذات للمُتغيرات ، كالحركة وما يتبعها من الأمور ، وتعرض لمعروض المُتغيرات ، كالأجسام بالعرض ، فإن ما لا تغير فيه ، لا يعرض له متى ، إلاّ بإعتبار صفات مُتغيرة له كالأجسام ، فإنها بواسطة عروض المُتغيرات لها يعرض لها .

وأما الكيف : فقد مضى شرحه سابقاً ، فلا نعيده .

وأمـا الكم : فقد عرفت في شرح ألفاظ البيت ، أنه ما يقبل القسمة لذاته ، أي : يمكن أن يفرض فيه أجزاء ، فإن كان بحيث يتلاقى كل جُزئين منه على حد واحد مُشترك بينهما ، فهو المُتصل ، وإلاّ فالمُنفصل .

والمُراد بالحد المُشترك : ما يكون نسبته إلى الجُزئين نسبة واحدة ، كالنقطة بالنسبة إلى جُزئي الخط ، فإنها إن إعتبرت نهاية لأحد الجُزئين ، يمكن إعتبارها نهاية للجُزء ؛ وإن إعتبرت بداية له ، يمكن إعتبارها بداية للآخر ، فليس لها إختصاص بأحد الجُزئين ، ليس ذلك الإختصاص بالنسبة إلى الجُزء الآخر ، بل نسبتها إليهما على السوية .

ثم الكم المتصل ، إما أن يكون قار الذات ، أي : مُجتمع الأجزاء في الوجود ، أو غير قار الذات ؛ والثاني : الزمان ؛ والأول : المقدار ، وهو أن قبل القسمة في الجهات الثلاث ، أعني : الطول ، والعرض ، والعُمق ، فهو الجسم التعليمي ، وأن قبلها في الجهتين منها ، فهو السطح ، وإن لم

يقبلها إلاَّ في جهة واحدة ، فهو الخط ، والكم المُنفصل هو العدد .

وأما بيان المُدركات ، أعني : الحواس الخمس الظاهرة ، فأولها : السمع : وهي قوة مُودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ، ويتوقف إدراكها على وصول الهواء المُنضغط المُتكيف بكيفية الصوت ، بسبب تموجه الحاصل من قرع ، أي : إمساس عنيف ، أو قلع ، أي : تفريق عنيف ، إلى الصماخ ، وهما مُوجبان لتموج الهواء .

أما القرع : فلأن القارع يموج الهواء ، إلى أن ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبيها .

وأما القلع : فلأن القالع يموجه إلى أن ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع إلى جنبيها ؛ ثم في الأمرين جميعاً ، يلزم التباعد من الهواء ، إلى أن ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ، ويشترط مُقاومة المقروع للقارع ، والمقلوع للقالع ، كما في قرع الطبل ، وقلع الكرباس ، بخلاف القطن ، لعدم المُقاومة ، فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة ، لا لتعلق حاسة السمع به ، مع كونه بعيداً عن الحاسة كالمرئي ، فإنه يرى مع بُعده عن الباصرة ، لأجل تعلق بينهما ، ولا يغني بوصول الهواء الحاصل للصوت إلى الصماخ ، أن هواءً واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ، ويُوصله إلى القوة السامعة ، بل أن ما يُجاور ذلك الهواء المُتكيف بالصوت ، يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً ، وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ ، فيُدركه السامعة حينئذ .

وإستدل على أن الإحساس بالصوت ، بوصول الهواء الحامل إلى الصماخ بوجُوه :

الأول : أن من وضع فمه على طرف أنبوبة طويلة ، ووضع طرفه الآخر على صماخ إنسان ، وتكلم فيه بصوت عالٍ ، سمعه ذلك الإنسان دُون سائر الحاضرين .

الثاني : إنا إذا رأينا من البعيد إنساناً ضرب الفاس على الخشبة ، رأينا الضربة قبل سماع الصوت .

الثالث : أن الصوت يميل مع الريح ، كما هو المجرب في صوت المُؤذن على المنارة ، فمن كان منه في وجهة تهب الريح إليها ، يسمع صوته ، وإن كان بعيداً ؛ ومن كان في غير تلك الجهة ، لا يسمعه ، وإن كان قريباً .

وثانيها : البصر ، وقد مضى شرحه ، بما إقتضاه المقام ؛ إلاَّ أن ها هنا نكتة لا بأس بذكرها ، وهي في أن السمع والبصر أيهما أرجح ؟

إحتج بعض الناس ، على أن السمع أفضل من البصر ، بقوله تعالى : ﴿ ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ﴾ (١) ، حيث قرن (سبحانه وتعالى) : بذهاب السمع ذهاب العقل ، ولم يقرن بذهاب البصر ؛ فالسمع أفضل ؛ وزيف بأن الذي نفاه الله تعالى من السمع ها هنا ، بمنزلة ما نفاه من البصر ؛ لأنه أراد بصائر القلوب ، لا أبصار العيون ؛ والذي يبصره القلوب ، هو الذي يعقله ؛ وذكر في هذا الباب دلائل آخر :

منها : أن ذِكر السمع والبصر أينما وقع في القرآن ، فإنه في الأغلب قدم السمع على البصر .

---

(١) سورة يونس : ٤٢ .

ومنها : أن العمى قد وقع في حق الأنبياء (عليهم السلام) ؛ وأما الصمم فغير جائز ، لأنه يخل بأداء الرسالة .

ومنها : أن السمع تدرك من جميع الجوانب دون البصر .

ومنها : أن الإنسان يستفيد العِلم من المُعلم والأستاذ ، وذلك لا يمكن إلاّ بالسمع ، ولا يتوقف على البصر .

ومنها : أنه تعالى قال : ﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ [١] ؛ فجعل السمع قريناً للعقل ، لأنه المُراد من القلب ؛ ويُؤكده أيضاً قوله : ﴿ لو كنا نسمع أو نعقل ما كُنا في أصحاب السعير ﴾ [٢] ؛ فجعلوا السمع سبباً للخلاص من عذاب السعير مثل العقل .

ومنها : أن إمتياز الإنسان عن سائر الحيوان بالنُطق والكلام ؛ وإنما ينتفع به السامعة لا الباصرة ؛ فمُتعلق السمع النُطق ، الذي به شرف الإنسان ؛ ومُتعلق البصر الألوان والأشكال ؛ وذلك أمر مُشترك بينه وبين سائر الأجسام .

ومنها : أن الأنبياء (عليهم السلام) ، يراهم الناس ، ويسمعون كلامهم ، ولا تثبت نبوتهم برؤيتهم ، بل بإستماع كلامهم ؛ فالمسموع أفضل من المرئي ؛ فوجب بهذا الوجوه ، أن يكون السمع أفضل من البصر .

ومن الناس ، من قال : أن البصر أفضل من السمع ، بوجوه :

الأول : أن في المثل المشهور : أن ليس الخبر كالمُعاينة ؛ وأن ليس

---

(١) سورة ق : ٣٧ .
(٢) سورة الملك : ١٠ .

وراء العيان بيان ؛ وذلك يدل أن أكمل وجوه الإدراك : البصر .

الثاني : أن عجائب حكمة الله في خلق العين ، التي هي محل الإبصار ، أكثر من عجائب حكمته في خلق الأذن ، التي هي محل السماع ؛ وأنه جعل تمام الزوج من الأزواج السبعة الدماغية من العصب ، آلة للإبصار ، وركب العين من سبع طبقات ، وثلاث رطوبات ، وجعل لحركات العين عضلات كثيرة ، على صُور مُختلفة ؛ والأذن ليس كذلك ؛ وكثرة العناية في خلق الشيء ، يدل على كونه أفضل .

الثالث : أن آلة القوة الباصرة هي النور ؛ وآلة القوة السامعة هي الهواء ؛ والنور أشرف من الهواء ؛ فالباصرة أفضل من السامعة .

الرابع : أن البصر يرى ما فوق سبع سماوات ؛ والسمع لا يدرك ما بعُد منه على فرسخ ؛ فكان البصر أقوى وأشرف ؛ وهذا الوجه مُدافع لقولهم : إن السمع يُدرك من جميع الجوانب ، والبصر لا يُدرك إلاّ من جانب واحد .

الخامس : أن كثيراً من الناس يسمع كلام الله في الدُّنيا ؛ وإختلفوا في أنه هل يراه أحد فيها ؟ وأيضاً أن مُوسَى (عليه السلام) سمع كلام الله (سبحانه وتعالى) في الدُّنيا ، واختلفوا في أنه هل يراه أحد فيها ؟ وأيضاً أن مُوسَى ، سمع كلام الله (سبحانه وتعالى) ، من غير سبق سُؤال وإلتماس ، ولما سأل الرؤية ، ﴿ قال لن تراني ﴾ (1) ؛ فذلك يدل على أن حالة الرؤية أعلى من حال السماع .

---

(1) سورة الأعراف : ١٤٣ .

نقل عن ابن الأنباري ، أنه قال : كيف يكون السمع أفضل من البصر ، وبالبصر يحصل كمال الوجوه وحُسنها ، وبذهابه يذهب ؛ وذهاب السمع لا يُؤثر في الإنسان عيباً ، والعرب يُسمي العينين كريمتين ، ولا يصف بها السمع ؛ ومنه الحديث : " من أحب كريمتيه لا يُكتب عصراً " .

أقول : ومن وجوه أفضلية البصر على السمع : أن البصر قوة فعلية بُناء على ما هو المُختار ، وذهب إليه الإشراقيون ، من أن الإبصار إنما هو بإنشاء النفس ، مثل المُبصرات في صقع ملكوتها الأسفل ، والسمع قوة إنفعالية ، والقوة الفعلية أفضل من الإنفعالية .

فهذه هي الوجوه المذكورة في الجانبين ؛ والحق في هذا المقام ، القول فيهما بالتفصيل ، بعد الإستفسار ، بأن يُقال أولاً : هل المُراد منهما العقليتان أو الحسيتان ؟ وعلى الأخير : هل المُراد حالهما بالقياس إلى أنفسهما ، أو بالقياس إلى النفس التي تستعملهما ؟ وعلى الثاني : بالقياس إلى الحيوان مُطلقاً ، أو بالقياس إلى الإنسان خاصة ؟ وعلى الثاني : من جهة دُنياه ، أو من جهة عُقباه ؟ وعلى الثاني : من جهة العِلم ، أو من جهة العمل ، وفي هذه النشأة ، أو في النشأة الآخرة ؟ ثم يُقاس بينهما في واحد واحد من الأقسام .

فيظهر عند ذلك : أن الحُكم بالأفضلية على الإطلاق ، لواحد منهما بخصوصه على صاحبه غير سديد ، كما لا يخفى على أهل البصيرة .

وثالثها : الشم : وهو قوة مُودعة في الزائدتين النابتتين من مُقدم الدماغ في الخيشوم ، الشبيهتين بحلمتي الثدي ، ويفتقر في إدراكه إلى وصول الهواء المُنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم ؛ والجمهور على أن :

إدراك الروائح بوصول الهواء المُتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى آلة الشم .

وقيل : بتجزُّءٍ ، وإنفصال أجزاء من ذي الرائحة ، يُخالطها الأجزاء الهوائية ، فيصل إلى الشامة .

وقيل : بفعل ذي الرائحة في الشآمة ، من غير إستحالة في الهواء ، ولا تجزؤ إنفصال .

ورابعها : الذوق : وهي قوة مُنبثة في العصب المفروش على جرم اللسان ، ويفتقر إلى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد .

وخامسها : اللمس : وهي قوة مُنبثة في البدن كله ، ومن شأنها إدراك الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليُبوسة ، ونحو ذلك ، بأن ينفعل عنها العضو اللامس عند المُماسة بحُكم الإستقراء .

قال الشيخ : أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً : هو اللمس ، فإنه كما أن للنبات قوة غاذية ، يجوز أن يفقد سائر القوى دُونها ؛ كذلك حال اللامسة للحيوان ، لأن صلاح مزاجه من الكيفيات الملموسة ، وفساده بإختلالها ؛ والحس طليعة للنفس ، فيجب أن يكون الطليعة الأولى ، وهو ما يدل على ما يقع به الفساد ، ويحفظ به الصلاح ، وأن يكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق بها ، منفعة خارجة عن القوام ، أو مضرة خارجة عن الفساد والذوق ، وإن كان دالاً على الشيء الذي به يستبقى الحياة من المطعومات ، فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدُونه ، لإرشاد الحواس الآخر على الغذاء المُوافق ، وإجتناب المضار ، وليس شيء منها يعين ، أن الهواء المُحيط بالبدن مُحرق أو مُجمد ، ولشدة

الإحتياج إليه كان بمعونة الأعصاب سارياً في جميع الأعضاء ، إلاَّ ما يكون عدم الحس أولى وأنفع له ، كالكبد ، والطحال ، والكلية ، لئلا يتأذى بما يُلاقيها من الحاد اللذاع ؛ فإن الكبد : مُولد للصفراء والسوداء ؛ والطحال والكلية : مصبان لما فيه لذع ؛ وكالرئة : فإنها دائمة الحركة ؛ فيتألم بإصطكاك بعضها ببعض ؛ وكالعظام : فإنها أساس البدن ودعامة الحركات ؛ فلو أحست لتألمت بالضغط والمُزاحمة ، وبما يرد عليها من المصاكات .

وفي تعدده ووحدته تأصل ، فذهب الجمهور إلى أن اللامسة قوة واحدة ، بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس ؛ فإن إختلاف المُدركات لا يُوجب إختلاف الإدراكات ، ليستدل بذلك على تعدد مبادئها .

وذهب كثير من المُحققين ، ومنهم الشيخ : إلى أنها قوى مُتعددة بُناءً على ما مهدُوه في تكثير القوى ، من أن القوى الواحدة لا يصدر عنها أكثر من واحد .

فقالوا : ها هنا ملموسات مُختلفة الأجناس مُتضادة ، فلابُد لها من قوى مُدركة مُختلفة ، تحكم بالتضاد بينها ، فأثبتوا لكل من ضدين منها قوة واحدة ، هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة ، والحاكمة بين الرطوبة واليبُوسة ، والحاكمة بين الخشونة والملاسة ، والحاكمة بين اللين والصلابة .

ومنهم من زاد : الحاكمة بين الثقل والخفة .

قالوا : ويجوز أن يكون لهذه القوى بأسرها آلة واحدة مُشتركة بينها ،

وأن يكون هناك في الآلات إنقسام غير محسوس ، فلهذا توهم إتحاد القوى ، ويُرد عليه أن المُدركات بالحس هو المُتضادان ، كالحرارة والبرودة ، دُون التضاد ، فإنه من المعاني المُدركة بالعقل أو الوهم .

وإذا جاز إدراك قوة واحدة للضدين ، فقد صدر عنها إثنان ، فلم لا يجوز أن يصدر عنها أكثر من ذلك ؛ وأيضاً فإن الطعوم ، وكذا الروائح والألوان ، أجناس مُختلفة مُتضادة ، مع إتحاد القوة المُدركة لها ، وكون التضاد فيما بين الملموسات أكثر وأقوى لا يجدي نفعاً .

خامساً : الذوق : وهو قوة مُنبثة في العصب المفروش على جرم اللسان ، ويفتقر إلى توسط الرطوبة اللعابية ، الخالية عن المثل والضد ، وهو ثاني اللمس في المنفعة ، إذ يتمكن به على جذب المُلائم ودفع المنافر من المطعومات .

كما أن اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملمُوسات ، ويُوافقه في الإحتياج إلى المُلامسة ، ويُفارقه في أن نفس المُلامسة لا يُؤدي الطعم ؛ كما أن نفس مُلامسة الحارة يُؤدي الحرارة ، بل لابُد من توسط الرطوبة اللعابية المُنبثة عن الآلة المُسماة بالملعبة ؛ ويشترط أن يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده ، بل عن الطعوم كلها ، ليُؤدي طعم المذوق كما هو إلى الذائقة ؛ فإن المريض إذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه ، لا يُدرك طعوم الأشياء المأكولة والمشروبة ، إلاّ مشوبة بذلك الطعم ، فإن الممرُور يجد طعم العسل مُراً .

وإختلفوا في أن توسطهما ، إما بأن يُخالطهما أجزاء لطيفة من ذي الطعم ، ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان إلى الذائقة ،

فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم ، ويكون الرطوبة واسطة ، ليسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية إلى الحاسة ، أو بأن يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المُجاورة ، فيغوص وحدها ، فيكون المحسوس كيفيتها .

وعلى التقديرين ، لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة ، بخلاف الأبصار المُحتاج إلى توسط الجسم الشفاف ؛ وقد يتركب من الطعم واللمس إحساس بلا إمتياز ، كما في الحرافة ، فإن سطح اللسان ينفعل عنها إنفعالاً لمسياً بالتسخين ، ولها أثر ذوقي ، فيرد على النفس أثر القوتين معاً ، كأثر واحد بلا تميز في الحس .

هذا ما إقتضاه المقام ، من بيان الحواس الظاهرة ؛ والظاهر أن غرضه من الأبيات السبعة إحصاء المُدركات ، وإستقصاء المُدركات ، على وجه الإستفصال ، وسبيل الإستفسار ، ثم إبطال واحد واحد ؛ فيتحصل من المجموع عدم إمكان الوصول إلى معرفة كنه ذاته وحقيقته ، والإحاطة به عِلماً ، لا بالعقل ولا بالإحساس ؛ فلا تدركه العقول والحواس ، ولا يُقاس بالوهم والقياس ، ولا يشبه بالناس .

بيان ذلك : أن المُدرك : إما عقل ، وإما حس ؛ والحس : إما باطن ، وإما ظاهر ؛ والمُدرك (بالفتح) : إما كُلي ، وإما جُزئي ؛ والكُلي : إما ذاتي ، وإما عرضي ، لكن العرض لا يفيد في المقام شيئاً ؛ والذاتي : إما نوع ، وإما جنس ، وإما فصل ؛ والجُزئي : إما مُندرج تحت حقيقة ، أو غير مُندرج ، ثم أن كل قسم من أقسام المُدركات يختص بنوع من أنواع المُدركات .

فالعقل لإدراك الكُلي بأقسامه ، والحس لإدراك الجُزئي ؛ ثم الجُزئي : إن كان تحت ماهية نوعية مُركبة من جنس وفصل ، كان قابلاً لتعلق الإدراك به ، إلاَّ أن العقل يُدركه بعنوانه الكُلي ، أعني : بماهيته وحقيقته التي هو مُندرج تحتها ؛ والحس : يُدركه بعنوانه الشخصي والتعيني ؛ فإن كان معنى جُزئياً ، يُدركه حس الوهم ، وإن كان صُورة جُزئية مُنتزعة من صُورة خارجية ، تدركه حس الخيال ، وإن كان أمراً خارجياً مُعيناً موجُوداً في الخارج :

فإن كان من المُبصرات ، كالشكل ، واللون ، والوضع ، وأمثالها ، يُدركه حس البصر .

وإن كان من الملموسات ، كالحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، وأشباهها ، يُدركه حس اللمس .

وإن كان من المشمُومات ، كالروائح الطيبة والنتنة ، يُدركه حس الشم .

وإن كان من المذوقات كالطعوم ، مثل : الحلاوة ، والمرارة ، والملوحة ، والحمُوضة ، وأمثالها ، يُدركه حس الذوق .

وإن كان من المسمُوعات ، كالأصوات : يُدركه حس السمع .

وإن لم يكن مُندرجاً تحت مهية مُركبة من جنس وفصل ، لا يُدركه عقل ولا حس .

أما العقل : فلأنه إنما يُدرك الجُزئي بعنوانه الكُلي ، أعني : بمهيته النوعية التي هو مُندرج تحتها ، فيعرف تلك المهية بجنسها وفصلها ،

وهو القول الشارح والمفروض ، أن هذا الجُزني ليس تحت مهية نوعية ، فلا جنس له ولا فصل .

وأما الحس : فلما تقدم من أن الجنس والفصل في المُركبات الذهنية بمنزلة المادة ، والصُورة في المُركبات الخارجية ، فإن لم يكن في الذهن جنس وفصل ، لم يكن في الخارج مادة وصُورة ، وإذا لم يكن الشيء مادياً ، لم يتعلق بإدراكه الحواس المادية ظاهرية ، كانت كالحواس الخمس الظاهرة ، أم باطنية كالحواس الخمس الباطنة .

فالبارئ (ﷻ) ، لا يدركه عقل ، ولا وهم ، ولا خيال ، ولا بصر ، ولا سمع ، ولا لمس ، ولا شم ، ولا ذوق ، وهذا من أنفس المطالب ، وأحسن أنواع المُجادلة ، ولكن إستفادة هذه المطالب منها دونها خرط القتاد ، مع أن فيها مواقع من التأمل والنظر ، منها : أن المُراد من الإدراك ، في قوله : { أدركت للكُلي ... إلخ } ، ومُدرك للجنس .... إلخ .

أما المعرفة المُكتسبة بالنظر ، بقرينة قوله : { بقول شارح } ، فيبتني عليه وجوه من الأشكال :

الأول : أن المُراد من الكُلي ، والجُزئي ، والجنس ، وغيرها ، إن كان مفاهيمها المنطقية التي من المعقولات الثانية ، فلا ربط لها في تعريف شيء من الأشياء ، فإن المُعرف للنوع كالإنسان .

مثلاً : ليس مفهوم الجنس الذي هو عبارة عن المقول على كثيرين مُختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ؛ ولا مفهوم الفصل الذي هو عبارة عما يُقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته ؛ بل حقيقة

الحيوان التي هي معروض لذلك المفهوم ؛ وإن كان مصاديقها ومعروضاتها ، فيرد عليه :

أولاً : أن ذِكر الجُزئي لغو ، لأن الجُزئي لا يكون كاسباً ولا مُكتسباً ، كما حرر في محله .

وثانياً : أن الكُلي عام ؛ والجنس ، والفصل ، والنوع خاص ؛ والعام يشمل الخاص ؛ فذِكر العام يغني عن ذِكر الخاص ؛ وإن أريد التصريح بالخاص ، وبإفراد العام ؛ لأن العام لا يدل على خاص بخصوصه ، فيبقى ذِكر العام بلا فائدة ، فلا حاجة إلى ذِكره بعد ذِكر إفراده .

وبعبارة أخرى : ذكر الخاص بعد العام ، لابُد له من فائدة ، فليُبين حتى نعرفها ؛ وهكذا يُقال في ذِكر الجواهر والأعراض ، لا سيما بلفظ الجمع ؛ وخصوصاً ذِكرها قبل الجنس والفصل ؛ فإن ذِكر العام بعد الخاص لم يتعارف ، كما تعارف ذِكر الخاص بعد العام لنكتة ، كما في قوله تعالى : ﴿ تنزل الملائكة والروح ﴾ (١) .

وثالثاً : أن النوع ليس مُعرفاً ، ولا جُزء من المُعرف ، بل الجنس والفصل مُعرفان للنوع ، فمُقابلتهما له في السؤال ، ونظمه في سلكهما ، لا معنى له أصلاً .

وإن كان المُراد بالمعرفة ، أعم من المُكتسبة وغيرها ، فيسقط إشكال ذِكر الجُزئي ، ويبقى الباقي على حاله ، مع أن قوله : { بقول شارح } ، يُنافي هذا ؛ فإنه مُتعلق بقوله : { مُدرك } ، أو به ، وبأدركت على طريق التنازع ، كما مر .

---

(١) سورة القدر : ٤ .

والقول الشارح : هو المُعرف بطريق النظر ، فهو قرينة صارفة عن إرادة العموم ، لو كان اللفظ دالاً عليه مُجرداً .

ومنها : أن الذي يُؤدي إليه ، ويُستفاد من الكلام ، أن هذه الأمور ، أعني : الكُلي ، والجُزئي ، والجواهر ، والجنس ، والفصل ، والنوع : مُعرفات بقول : شارح .

وليت شعري ، ما هذا القول ؟ وهل هي ، أي : الأمور المذكورة ، مُركبة من أي شيء ؟

ومنها : أن ظاهر قوله : { أم كان منظوراً بلا مهية } ؛ السؤال عن مُدعي الرؤية ، بأنك أدركت ورأيت أمراً ذا مهية مُركبة ، أم أمراً غير ذي مهية كذائية ، وهذا معنى صحيح ، لو لم يكن مُتعلق الإدراك نفس هذه الأمور المذكورة ، كما هو واضح لمن كان عارفاً بأساليب الكلام .

وعليه ، فيصير المعنى : أنظرت إلى هذه الأمور ، بقول : { شارح أم كان منظوراً بلا مهية كذائية } .

ومن المعلوم أن القول الشارح ، ليس من آلات النظر الحسي ؛ فإن قلت : أراد النظر العقلي ؛ قلت : أنه لا يقول به ، ولا ينسبه إليهم ، وإلاَّ لم يكن نزاع في البين .

ومنها : أن قوله : أدركت ومُدرك ، على تقدير همزة الإستفهام الإنكاري ، كما مر ، وهو يدل على أن الفعل غير واقع ، ومُدعيه كاذب ، فيدل على أنهم ادعوا وقوع الإدراك منهم ، وهم كاذبون في هذه الدعوى ، مع أن أحداً منهم لم يدع هذه الدعوى ، بل لم يدع حصول الرؤية في هذه

الدار لأحد ، حتى الأنبياء (عليهم السلام) ، إلاّ شاذ لا يعبأ به ، قال : بروية النبي (صلى الله عليه وآله) ، فحسب ليلة المعراج خاصة ، والمشهور على خلافه .

بل صرح بعضهم : بأن هذه القوة الإدراكية لم تخلق بعد ، وإنما ذهب من ذهب إلى ذلك ، زعماً منه أنها من الأمور المُمكنة لإصالة الإمكان في كل شيء ، لم يدل على إمتناعه دليل قاطع مُضافاً إلى دلالة ظاهر بعض الآيات والأخبار ، على الوقوع الذي هو أخص من الإمكان ، وأغلب هذه الأدلة مُختص بتلك الدار .

فمن المُدعي من هؤلاء لحصول الرؤية له في هذه الدار حتى تنكر عليه ، وتقول : أدركت كذا أم كذا ؛ فتأمل بعين البصيرة ، حتى يتبين لك ما قلنا .

قـــال :

إن قلت رُؤيته مُخالفة لذا   قم هات بالبُرهان حتى نعرفه

الشرح :

قوله : { إن } : حرف شرط ؛ و { قلت } : فعل ماض أسند إلى ضمير المُخاطب ، وهو فعل الشرط ؛ و { رُؤيته } (بالرفع) : مُبتدأ ، وهاء الضمير في محل الجر ، بإضافة رُؤية إليها ؛ و { مُخالفة } (بالرفع) : خبر رُؤيته ؛ والجُملة في محل النصب ، مقول القول ، ومفعوله على الحكاية ؛ و { لذا } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : { مُخالفة } .

وقولـه : { قـم } : فعل أمـر حاضـر ، مـن قـام يقـوم ، فاعلـه أنـت ، مُستتراً وجُوباً ، جواب الشرط بتقدير الفاء حُذفت للضرورة ؛ و {هـات} : بالبنـاء علـى الكسـر ، اسـم فعل بمعنـى : أنـت ؛ و { بالبُرهـان } : جـار ومجرور مُتعلق بهات ؛ و { حتـى } : حـرف جـر ؛ و { نعرفـه } : فعل مُضارع متكلم مـع الغير ، فاعلـه نحن ، مُستتر وجوبـاً ، منصوب بـ (أن) مُقدره هي ، وصلتها فـي تأويل المصدر ، فـي محل الجر بحتـى ، والجـار والمجرور مُتعلق بهات ، وهاء الضمير مفعول نعرف ، عائد إلى البُرهان .

والمعنى : أنك أيها القائل بالرؤيـة ؛ إن قلت : أن الرؤيـة التـي إدعينـا جوازها ، ليست كما قلت ونفيت ، حتى يلزم علينـا مـا ألزمـت ، وأثبت من الجسمية وغيرها من المفاسد ، بل أمر لا يلزم هذه المفاسد ، فـأت بُبرهـان على إثبات ما إدعيت ، حتى نعرف ذلك البُرهان .

أقول : وللخصم أن يقول : أن البُرهان عليه ـ قد مر غير مرة لا سيما ما ذكر آنفاً ـ من أصالة الإمكـان ، والآيـات ، والأخبـار الظـاهرة فـي ذلـك ، فعليك بدليل يمنع الإمكان ، فإن الأصل معنا ويكفينا ، ولـيس علينـا الإثبـات مـع ذلـك ، وقـد تفضلنا بالدليل مـن الآيـات والأخبـار ، وعلـى المـانع دليـل المنع ، وما اشتهر من أن المانع يكفيه المنع ، ليس هنا محلـه ، وقـد سبق بيان محله ، فراجعه .

هذا بالنسبة إلى أصل الرؤية إجمالاً ، وأما خصوص الرؤيـة المُدعاة ، فللجمع بين ما سبق مـن الأدلـة ، ولـزوم المُفاسدة علـى الرُؤيـة الحسيـة ، الإرتسامية والشعاعية .

قــــال :

أو قلــت قــال الله هــذا نـــاظر شـرفاً وذاك ورا حجـاب أوقفـه
فـأقول هذا القـول يفهمه امـرُؤٌ مـن أهلـه قـد ذاق مـنه قرقفـه

الشرح :

قولـه : { أو } : حـرف عطـف ؛ و { قلـت } : فعل مـاض أسند إلـى ضمير المُخاطب ، معطوف على قلبت ، فـي البيت السـابق ، فـهو فـي محل الجزم بـ (أن) مُقدرة ، على أنه فعل الشرط .

وقولـه : { قــال الله } : فعل وفاعل ، والجُملـة مفعول لقلت ، علـى سبيل الحكاية ؛ و { هذا } : فـي محل الرفـع ، لبنائـه مُبتدأ ؛ و { نـاظر } (بـالرفع) : خبـره ؛ و { شـرفاً } (بالنصـب) : علـى أنـه مفعـول لأجلـه ، لقوله : { ناظر } ، ويحتمل أن يكون مُميزاً .

والـواو فــي قولــه : { وذاك } : للعطـف ؛ و { ذاك } : اسـم إشـارة للبعيد ، وهو في محل رفع ، على أنه مُبتدأ { ورا } : من الجهات الست ، مُقابـل الأمـام وخلافـه ، قصـره للضـرورة ، فهـو منصـوب تقـديراً علـى الظرفيـة ، مُضـاف إلـى { حجـاب } (بـالجر) : للإضـافة مُتعلـق بقولـه : { أوقفـــه } ؛ والحجـــاب : السِــتر (بالكســـر) ، أي : مـــا يســـتر بـــه ؛ و { أوقفه} : فعل ماض من باب الأفعال ، وفاعله هو ، مُستتر عائد إليـه تعالى ، وضمير المفعول إلى ذاك .

والفـاء فـي قولـه : { فـأقول } : لجواب الشرط المُقدر ، قبل قولـه : قلـت ، بقرينـة المعطوف عليـه ، لأن العطـف علـى المعمـول بمنزلـة تكـرار

العامل ؛ و { أقول } : خبره مُبتدأ محذوف ، أي : أنا أقول ، والجُملة جواب الشرط ، ولذا لم يجزم ؛ و { هذا } : مُبتدأ ؛ و { القول } (بالرفع) : على أنه نعت ، أو بيان لهذا ، واستشكل بـ (أن) من شرط البيان ، أن يكون اعرف من المُبين ، ومن شرط النعت ، أن لا يكون أعرف من المنعوت ، فكيف يكون الشيء ، أعرف وغير أعرف ، وأجيب بأنه أن قدِّر بياناً ، قدرت (أل) فيه لتعريف الحضور ، فهو يفيد الجنس بذاته ؛ والحضور بدخول (أل) والإشارة ، إنما تدل على الحضور دُون الجنس ؛ وإذا قدِّر نعتاً ، قدرت (أل) فيه للعهد ؛ فلا دلالة فيه على الحضور ، والإشارة تدل عليه ، فكانت أعرف .

وقوله : { يفهمه } : فعل مُضارع ، وهاء الضمير مفعوله ؛ و { امرُؤٌ } : فاعله ، والجُملة في محل الرفع خبر هذا ، وجُملة هذا القول يفهمه مفعول أقول ، على سبيل الحكاية ؛ و { من أهله } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف ، نعت لامرئ ؛ والضمير في أهله ، في محل الجر ، بإضافة أهل إليه ، عائد إلى هذا القول ؛ و { قد} : حرف تحقيق ؛ و { ذاق } : فعل ماض ؛ يُقال : ذاقه ، ذوقاً ، وذواقاً ، ومذاقاً ، إذا اختبر طعمه ؛ و { منه } : جار ومجرور مُتعلق بذاق ؛ و { قرقفه } (بالنصب) : مفعول ذاق ، وهاء الضمير في محل الجر ، بإضافة قرقف إليه ، عائد إلى هذا القول ، وهو على وزن جعفر ، وعصفور الخمر المُرعدة لصاحبها ، من قرقف : إذا أرعد .

وأما بيان معنى البيتين ، فالذي يقتضيه سُوق الكلام ، وسبك النظام ، بعد قوله : { أن قلت رُؤيته مُخالفة لذا ، قم هات بالبُرهان حتى

نعرفه } ، إتيان ما ظاهره البُرهان من قِبلهم ، على أن الرؤية المُدعاة في المقام ، مُخالفة لما هو مورد النقض والإبرام ، ومُوجب لسقام الكلام ، ومُؤد إلى مفاسد (جلَّ الباري وتقدس) ساحته عن شوائب ، أمثال هذه الأوهام ، ثم تزييفه ليتم مُدعاه ، وهو أن المُراد من الرُؤية والنظر ، معناهما الحقيقي الذي يتراءى في النظر البادي ، من دُون تصرف في لفظ الرؤية ، ولا في معناه ، بل إنما يتصرف في مُتعلقها كتقدير آية ؛ أو علامة ؛ أو أمرٍ ؛ أو غير ذلك مما يُناسب المقام .

وعلى هذا ، فعطف قوله : بأو ، الدالة على الترديد غير سديد ، بل المُناسب للمقام العطف بالفاء ، ليكون اللاحق تفريعاً على السابق ، فيُقال : فإن قلت : أن البُرهان ما قال الله تعالى هذا ناظر شرفاً .... إلى آخره .

ويحتمل أن يكون نسخة الأصل ، أن قلت بإظهار (أن) الشرطية ، وحذف الفاء العاطفة ، ولفظة (أو) وقعت غلطاً من الناسخ ، أو قلمه ، وكيف كان ، فمُقتضى السياق والبيان ، أن يكون قوله : قال الله هذا ناظر شرفاً .... إلى آخره ، ذلك البُرهان ، ولا يخفى ما فيه :

أما أولاً : فلأن قوله : أن قلت قال الله هذا ناظر شرفاً .... إلى آخره ، يدل على أن هذا ناظر شرفاً من كلامه سبحانه ، ونحن كلما تصفحنا وتفحصنا وتتبعنا القرآن ، ما وجدناه فيه ، فإن قلت مُراده من ذلك ، قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة {٢٢} إلى ربها ناظرة ﴾ (١) ، فإن الخصم استدل بها في المقام ، بل هذه عُمدة أدلتهم ، أو المُراد قوله تعالى :

(١) سورة القيامة : ٢٢ ـ ٢٣ .

﴿ وما كـان لبشـر أن يُكلمـه الله إلاّ وحيـاً أو مـن وراء حجـاب أو يُرسـل رسولاً فيُوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌّ حكيم ﴾ [1] ، بقرينـة قولـه : { وذاك ورا حجاب أوقفه } .

قلت : أولاً : أن هذا في غاية البُعد من مثل الناظم ، الذي يدعي بالإمام في عصره ، حيث أن نقل القرآن بالمعنى ، لم يُنقل عن أحد من المُسلمين ، فكيف من مثل هذا العريف ، الذي هو إمام قوم ، لم يخطو خطوة عن ظواهر الشرع ، واقتصروا بما ورد من دُون تعدٍ ، خصوصاً إذا خالف المنقول منه للمنقول إليه ، كما في المقام ، على ما سيتضح لك الحال ، وإن اختلفوا في جوازه في الأخبار .

وثانياً : لو فرضنا الصحة ، فإن كان المُراد الآية الأولى ، فهي وإن كان فيها لفظ : ﴿ ناظرة ﴾ [2] ، إلاّ أنها في الآية عام لجميع المُؤمنين ؛ ومن نضر الله وجهه يوم القيامة ، وخاص بالنسبة إلى الوقت .

وفي البيت مخصوص بالنبي (صلى الله عليه وآله) ، كما يفهم الإختصاص به (صلى الله عليه وآله) ، من إفراد اسم الإشارة ؛ ومما ذكره من الأوصاف ، من قوله : { من أهله ... } ، إلى قوله : { بلغ العيان بغير عين ... إلخ } .

وإن كان المُراد الآية الثانية ، ويكون المُراد من قوله : { هذا ناظر شرفاً } ، إشارة إلى قوله : ﴿ إلاّ وحياً ﴾ [1] ، أي : مُشافهاً من غير حجاب ، بقرينة مُقابله ، وهو قوله تعالى : ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ [1] ، كما قال به بعض المُفسرين .

---

(١) سورة الشورى : ٥١ . (٢) سورة القيامة : ٢٣ .

ففي تفسير " البيضاوي " ، عند تفسير الآية : ما هذا لفظه : ﴿ وما كان لبشر ﴾ [1] ، وما يصح له : ﴿ أن يُكلمه الله إلاَّ وحياً ﴾ [1] ، كلاماً خفيا يُدرك بسرعة ، لأنه تمثيل ليس في ذاته مُركباً من حروف مُقطعة ، تتوقف على تموجات مُتعاقبة ، وهو ما يعم المُشافه به ؛ كما روي في حديث المعراج ، وما وعد به في حديث الرؤية ، والمُهتف به ، كما اتفق لمُوسى (عليه السلام) ، في طوى والطور ، لكن عطف قوله : ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ [1] ، عليه يخصه بالأول ؛ فالآية دليل على جواز الرؤية ، لا على إمتناعها .

وقيل : المُراد به : الإلهام والإلقاء في الروع ، أو الوحي المُنزل به الملك إلى الرسل ، فيكون المُراد بقوله : ﴿ أو يُرسل رسولاً فيُوحي بإذنه ما يشاء ﴾ [1] ، أو يُرسل إليه نبياً ، فيُبلغ وحيه كما أمره ، وعلى الأول : المُراد بالرسول : الملك المُوحى إلى الرسول ، إنتهى كلامه .

فالإختصاص به (صلى الله عليه وآله) على هذا التفسير ، صحيح ، لكنه مُضافاً إلى مُخالفته لأكثر المُفسرين ، كما أشار إليه القاضي في آخر كلامه ، بقوله :

قيل : يُرد عليه : أن الآية ، إنما استدل بها من قال بجواز الرؤية كما عرفت ؛ ومن قال بعدم جوازه ، كالمُعتزلة ، على أصل الجواز وعدمه ، ولم يستدل أحد بها على كيفية الرؤية ، ولا دلالة في الآية ، ولا في غيرها من الآيات على كيفيتها .

---

(١) سورة الشورى : ٥١ .

وإنما ذهب من ذهب ، إلى أن رؤية الباري تعالى ، بخلاف رؤية المخلوقين ، بدلالة العقل ، وإنه تعالى لا يُشبه المخلوقين ، ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ [1] .

وما كان يلزم على القول بالرؤية الحسية من المفاسد ، والآيات ، والأخبار الدالة على هذه المسألة ، نفياً وإثباتاً ، إنما هي دالة على أصل الرؤية وعدمها ، لا على كيفيتها ، كما هو مقصود الناظم ، على ما يعطيه سياق كلامه .

أما كلام المُثبتين ، فقد عرفت كلام القاضي في تفسير الآية .

وأما كلام النافين ؛ فقد قال جار الله الزمخشري ، عند تفسير الآية : ما هذا لفظه ، وما كان لبشر ، وما يصح لأحد من البشر ، أن يُكلمه الله إلاّ على ثلاثة أوجه : إما على طريق الوحي ، وهو الإلهام ، والقذف في القلب ، أو المنام ، كما أوحى إلى أم مُوسَى ، وإلى إبراهيم (عليه السلام) ، في ذبح ولده ؛ وعن مجاهد : أوحى الله الزبور إلى داوود (عليه السلام) ، في صدره ؛ قال عُبيد بن الأبرص :

وأوحى إليَّ الله أن قد تأمروا بآل أبي أو في فقمت على رجل

أي : ألهمني ، وقذف في قلبي .

وأما على أن يُسمعه كلامه ، الذي يخلقه في بعض الأجرام ، من غير أن يُبصر السامع من يُكلمه ، لأنه في ذاته غير مرئي .

---

(١) سورة الشورى : ١١ .

وقولـه : ﴿ مـن وراء حجـاب ﴾ [١] ؛ مثلاً : كمـا يُكلـم الملـك المُحتجب بعـض خواصـه ، وهـو مـن وراء الحجـاب ، فيسـمع صـوته ، ولا يُـرى شخصه ، وذلك كما كُلم مُوسَى ، ويُكلم الملائكة .

وإما على أن يُرسل إليه رسولاً من الملائكة ، فيُوحي الملك إليـه ، كما كلم الأنبياء غير مُوسَى .

وقيـل : وحيـاً : كمـا أوحـى إلـى الرسـل بواسطة الملائكـة ، أو يُرسل رسولاً ، أي : نبياً ، كما كلم أمم الأنبياء على ألسنتهم ، إنتهى كلامه .

أقول : هذا كلام المُثبتين والنافين ، في تفسير الآية ، لـيس فيـه إشارة إلى كيفية الرؤية بوجه .

فـإن قلـت : لـيس مُـراده مـا ذكـرت ، حتـى يـرد عليـه مـا أوردت ؛ بـل غرضـه خطـاب القائـل بالرؤيـة : بأنـك أيهـا القائـل ، إن قلـت : أن رؤيتـه تعالى مُخالفة للرؤية المُتعارفة ، فعليك ببُرهان يدل عليها ؛ أو قلت : إنمـا ذهبنا إلى جواز الرؤية ، لقيام الدليل عليـه ، وهو قولـه تعالى ، هذا نـاظر شرفاً ، وذاك وراء حجـاب ، إشـارة إلـى الآيـة الثانيـة ، فيكـون قولـه : أو قلت بموقعه .

قلت : ففيه مُضافاً إلى أنه مُخالف لسياق الكلام ، كمـا هو واضح لمن له أدنـى رويـة بأسـاليب الكـلام ، أن المُناسب على هذا كـان إجباه الخصم بـالرد ، كمـا سـبق منـه ، لا تسـليم كلامـه ، وأن هـذا حـق ، ولكنـك أيهـا الخصم ، ليس لك التفوه بهذا الكلام ، فإن هذا المعنى لـيس ممـا يعرفـه كل أحد ، بل يختص بمن كان كذا وكذا ، وبلغ من الشرف إلى حد كيت وكيت ،

(١) سورة الشورى : ٥١ .

فاعرف ذلك .

ثم أن التسليم من الخصم أصل الكيفية ، وأن هذا المطلب حق ، ولكنك لست من أهله ، خارج عن قانون المُناظرة :

أما أولاً : فلأن الذي يذكره فيما بعد من الكيفية غير ما إدعاه الخصم ، فإن الخصم يقول : أن المُراد من الرؤية ليس إرتساماً ، ولا خروج شعاع ، وإنما هي حالة إدراكية مُخالفة لهما ، غير مُلازم إياهما ، وهذا الذي يذكره الناظم ، أوله يُؤدي إلى كلام المُتصوفة ، وآخره يعطي ما إخترناه من العِلم الضروري ، أعني : عين اليقين ، ولا ربط لهما بكلام الخصم ، حتى يُسلمه ، فيجبهه بأنك لا تدرك هذا المعنى .

وأما ثانياً : فلأن غرض الخصم إثبات الإمكان أولاً بالأصل ، الذي هو كأنه من المُسلمات عند الحُكماء .

فهذا كلام الشيخ الرئيس أبي عليّ بن سينا ، حيث يقول ، على ما نُقل عنه : كلما قرع سمعك ، ولم يقم دليل على إمتناعه ، فذره في بوتة الإمكان ، ثم بأخبار الصادق المُصدق بالوقوع ثانياً ؛ ولكن حيث حكم العقل بعدم إمكان وقوع كيفية منه ، وهو الكيفية المُتعارفة ، قال : بكيفية أخرى لا يمنعها العقل ، وهذا لا يقتضي أن يُشاهد تلك الكيفية ، ولا يعلمها بكنه حقيقتها ، فكثيراً ما نحكم على أشياء بأمور لا نطلع على موضوعها ، ولا على محمُولها ، إلاّ على الإجمال ، وبوجهها العام ، كما تقول : الله عالم ، وقادر ، وقيوم ، إلى غير ذلك من صفاته الجمالية ، ونعوته الجلاليه ، مع أنا لم نتصور الموضوع ، ولا المحمول بكنه حقيقتهما ، بل ما تصورنا من الموضوع ، إلاّ أنه موجود أزلي ، واجب الوجود ، جامع

للصفات الكمالية ، وهذه أيضاً على وجه الإجمال ، ومن المحمول ، إلاَّ أنه غير جاهل ، ولا عاجز ، قائم بكل شيء من غير أن نعرف حقيقته تعالى ، ولا حقيقة عِلمه وقدرته ، ولا كيفية قيامه بالأشياء ، فعدم معرفة الموضوع ، أو المحمول بكنه حقيقتهما ، لا يُوجب عدم الحُكم .

قـــال :

مُتجـــرد مُتفـــرد بعيانـــه ... نسى الوجُود من الشهود فخلفه
في حضرة قدسية أنسية ... حبيبـــه قربيـــة مُتشـــرفه
قد زاحم الأملاك في أفلاكها ... في مقعد الصدق الذي ما ألطفه
فالوجد منه ناظر بشهوده ... حق اليقين لدى كمال المعرفه
بلغ العيان بغير عين بل له ... كمل الكمال لكامل ما أعرفه

الشرح :

قوله : { مُتجرد } (بالرفع) : نعت ثان لامرئ ، في البيت السابق ، اسم فاعل من : تجرد ، على وزن تكسر ، إذا إنتزع من ثيابه ، والمُراد : إنتزاعه من العلائق البدنية ، والعوائق الدنيوية ، من شهود الحضرة الإلهية ؛ و { مُتفرد } : أيضاً بالرفع : نعت ثالث له ، من تفرد بالأمر ، إذا إنفرد به ، واختص دون غيره ؛ و { بعيانه } : جار ومجرور مُتعلق به ، وهو من عاينه ، إذا شاهده ورآه بعينه ، والمُراد هنا : العين العقلي ، لا الحسي ، كما سيصرح به .

وقوله : { نسى } : فعل ماض ، وفاعله ضمير راجع إلى امرئ ، في البيت السابق ، والجُملة نعت رابع له ، يُقال : نسيه ، نسياً ، ونسياناً ،

ونساوة (بكسرهن) ، ونسوة ضد حفظه ، كذا في " القاموس " ؛ و { الوجود } (بالنصب) : مفعوله ، والألف واللام نائب عن الضمير ، كما قيل في قوله تعالى : ﴿ فإن الجنة هي المأوى ﴾ (١) ، أي : مأواه .

وفي قولهم : مررت برجلٍ حسن الوجه (بالرفع) ، وهو خلاف العدم ، وتعريفه بالثابت ، العين أو الذي يمكن أن يُخبر عنه ، أو الذي يكون فاعلاً ومُنفعلاً ، يشتمل على دور ظاهر :

أما الأول : فلأن الثبوت مُرادف للوجود .

وأما الثاني : فلأن الإمكان قد أخذ في تعريفه ، وهو عبارة عن سلب الضرورة ، عن طرفي الوجود والعدم .

وأما الثالث : فلأن الكون الذي أخذ في تعريفه مُرادف له ، واعتذر بأن المُراد التعريف اللفظي ، إذ لا شيء في المفهومات أعرف من الوجود ، واختلف في أنه عين المهيات أم لا ، فجمهور المُتكلمين ، على أن الوجود زائد على المهيات في الواجب ، والمُمكن ، والعُلماء ، في الواجب عينه ، والمُمكن زائد عليه ، والمُتصوفه أنه في الواجب والمُمكن عين حقيقتهما ، وخير الأمور أوسطها ، وتحقيق الكلام لا يسعه المقام ، ولعل في المباحث السابقة ، ما يُغنيك ويُرشدك إلى ما هو الحق .

وقوله : { من الشهود } : جار ومجرور مُتعلق بنسى ؛ و { من } : فيه تعليلية ، كما في قوله تعالى : ﴿ مما خطيناتهم أغرقوا ﴾ (٢) ؛ وقول الفرزدق :

---

(١) سورة النازعات : ٤١ .

(٢) سورة نوح : ٢٥ .

و { الشهود } : هو الحضور والمُشاهدة ، وهو إشارة إلى ما ذهب إليه المُتصوفه ، وعبروا عنه بالفناء في الله ، وقد مضى الكلام في هذا المقام مُفصلاً ، في شرح رواية أبي جعفر (عليه السلام) ، حين سأله الخارجي عن مسألة الرؤية ، فراجعه .

وقوله : { فخلفه } : الفاء فيه للعطف ، وهو فعل ماض من باب التفعيل ، وفاعله ضمير مُستتر راجع إلى امرئ ، والضمير الظاهر في محل النصب ، على أنه مفعوله ، والجُملة عطف على جُملة : نسى .

وقوله : { في حضرة } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : {خلفه} ، ومعناها : المُحضر ؛ قال في " القاموس " : وكان بحضرته مُثلثه ، وحضره ، وحضرته (مُحركتين) ، ومحضره بمعنى إنتهى .

وقوله : { قدسية أنسية حبية قربية } : نسب إلى قدس ، وأنس ، وحُب ، وقرب ؛ ولذا وقعت نعوتاً ، لأن النسبة شبيهة بالمُشتق ، فإنها في تأويل منسوب إلى كذا ، وهي مع { مُتشرفه } ، نعوت لحضرة ، والقدس هو الطاهر المُنزه عن العيوب والنقائص ، والأنس من الإستئناس ، خلاف الإستيحاش ، والحُب (بالضم) : الوداد ، كالحباب والحب (بكسرهما) ، والمحبة والحباب (بالضم) ، كذا في " القاموس " .

وعن بعض المُحققين : محبة الله للعبد ، كشف الحجاب عن قلبه ، وتمكنه من أن يطأ على بُساط قربه ، فإن ما يُوصف به سبحانه ، إنما يُؤخذ بإعتبار الغايات لا المبادئ ، وعلامة حُبه للعبد ، توفيقه للتجافي

عن دار الغرور ، والترقي إلى عالم النور ، والأنس بالله ، والوحشة ممن سواه ، وصيرورة جميع الهموم هماً واحداً .

و { القرب } (بالضم) : مصدر قرب منه ، ككرم ، قرباً وقرباناً : دنا ؛ والمُراد بقرب العبد إلى الله تعالى : القرب بالذِكر ، والعمل الصالح ، لا قرب الذات والمكان ، لأن ذلك من صفات الأجسام ، والله تعالى مُنزه عن ذلك ؛ والمُراد بقرب الله تعالى من العبد ، قرب نعمه ، وألطافه ، وبره ، وإحسانه إليه ، وترادف مننه ، وفيض مواهبه عليه .

و { مُتشرفه } : اسم مفعول مُؤنث ، لتأنيث منعوته ، مأخوذ من الشرف مُحركة ، أي : العلو والمكان العالي ، ومنه سُميَّ الشريف شريفاً ، تشبيهاً لعلو المعنوي بالعلو المكاني .

وقوله : { قد زاحم } : { قد } : حرف تحقيق ؛ و { زاحم } : فعل ماض من باب المُفاعلة ، أي : دافع من زحمته زحماً ، من باب نفع دفعته ، وأكثر ما يكون ذلك في مضيق ؛ و { الأملاك } : جمع ملك ، وهو من الملائكة ، واحد وجمع ، وأصله : مألك ، فقدم اللام وأخر الهمزة ، ووزنه مفعل ، من الألوكة : وهي الرسالة ، ثم تركت الهمزة لكثرة الإستعمال ، فقيل : ملك ؛ فلما جمعوه ، ردوه إلى أصله ، فقالوا : ملائك ، فزيد التاء للمُبالغة ، أو لتأنيث الجمع .

وعن ابن كيسان : هو فعال من الملك .

وعن أبي عُبيدة : مُفعل من لاك : إذا أرسل .

واختلف في حقيقة الملائكة ، فذهب أكثر المُتكلمين ، لما أنكرُوا

الجـواهر المُجـردة : إلـى أن الملائكـة والجـن أجسـام لطيفـة ، قـادرة ، نورانية ، كاملة في العِلم ، والقدرة على الأفعال الشاقة ، شأنها الطاعات ، ومسـكنها السـماوات ، وهـم رُسـل الله تعـالى إلـى الأنبيـاء : ﴿ يُسـبحون الليـل والنهـار لا يفتـرون ﴾ [1] ؛ ﴿ لا يعصـون الله مـا أمـرهم ويفعلـون مـا يؤمرون ﴾ [2] .

ونقـل عـن المُعتزلـة ، أنهـم قـالوا : الملائكـة ، والجـن ، والشـياطين ، مُتحدون في النوع ، مُختلفون بأفعالهم ؛ أما الذين لا يفعلون إلاَّ الخير فهم الملائكـة ؛ وأمـا الـذين لا يفعلـون إلاَّ الشـر فهـم الشـياطين ؛ وأمـا الـذين يفعلون الخير تـارة والشر أخرى فهم الجن ؛ ولـذلك عَدَّ إبليس تـارة فـي الجن ، وتارة في الملائكة .

وقولـه : { فـي أفلاكهـا } : جـار ومجـرور مُتعلق بقولـه : {زاحـم} ، وهي جمع فلك (بالتحريك) ، كأسباب وسبب ، سُميَّ فلكاً لإستدارته ، وكل مُستدير فلك ، ويجوز أن يُجمع على فلك ، كأسد وأسد ؛ وفي الحـديث : أن الفلـك دوران السـماء ، فهـو اسـم للـدوران خاصـة ، ولعـل قولـه (ﷻ) : ﴿ وكلٌ في فلكٍ يسبحُون ﴾ [3] ، رمز إلى ذلك ؛ فإنه يقرأ من الأول والآخر كذلك ، فتدبر .

وأما المُنجمون ، فالفلك عندهم : ما ركبت فيه النجـوم ، ولا يقصرونه على الدوران .

---

(١) سورة الأنبياء : ٢٠ .
(٢) سورة التحريم : ٦ .
(٣) سورة يـــس : ٤٠ .

أقول : هذا منقوض بالفلك الأطلس ، الذي هو فلك الأفلاك ، فإنه عندهم فلك ، بل فلك الأفلاك ، مع أنه لا نجم فيه عندهم ، ولذا يُسمى أطلس .

وقوله : { في مقعد } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف حال من فاعل زاحم ، واحتمال تعلقه بزاحم وهم ، لا لعدم جواز تعدى عامل واحد إلى أكثر من معمول واحد ، بحرف واحد ، لأن ذلك جائز في الظرف ، إذا كان الأول عاماً ، والثاني خاصاً ، نحو : زيد في البلد في الدار ، أو بالعكس كالعكس ، بل لأن مقعد الصدق لم يكن فيه مُزاحمة .

وقوله : { الصدق } : مجرور بإضافة مقعد إليه ، من باب إضافة الموصوف إلى الصفة ، وكأنه إقتباس من قوله تعالى : ﴿ إن المُتقين في جنات ونهر {٥٤} في مقعد صدق عند مليك مُقتدر ﴾ (١) ؛ ومقعد : اسم مكان ، من قعد ، أي : جلس ، فالمعنى في مجلس حق ، لا لغو فيه ، ولا تأثيم ، أو مرضي رفيع ؛ و { الذي } : اسم موصول في محل الجر ، لبنائه على أنه نعت لمقعد .

وقوله : { ما ألطفه } : فعل تعجب ، واختلف فيما من مثل : ما أحسن زيداً ، فقيل : نكرة ، والمعنى : شيء أحسن زيداً ، جزم بذلك كافة نُحاة البصرة ، إلاّ الأخفش ، فجوز ذلك ، وجوز أن تكون معرفة موصولة ، والجُملة بعدها صلة ، لا محل لها من الإعراب ، وأن تكون نكرة موصوفة ، والجُملة بعدها في موضع رفع ، على أنها نعت ، وعليهما فخبر المُبتدأ محذوف وجُوباً تقديره : شيء عظيم .

---
(١) سورة القمر : ٥٤ ـ ٥٥ .

وقال ابن درستويه : { ما } إستفهامية ، وما بعدها خبرها ؛ قال نجم الأئمة الرضي ، ومذهبه قوي ، من حيث المعنى ، لأنه جهل سبب فاستفهم عنه ، وقد استفيد من الإستفهام التعجب ، في نحو : ﴿ وما أدراك ما يوم الدين ﴾ (١) ، وأتدري من هو ، وعليه فهي من فروع المُضمنة معنى الحرف ، وعلى ما ذكره المُصنف ، يعني : ابن الحاجب ، التعجب من الجُملة ، إنتهى كلامه .

وكيف كان ، فالجُملة صلة الذي بتقدير القول ، لكونها إنشاء لا تصلح أن تكون صلة ، والمعنى الذي يُقال له : ما ألطفه ، وإشتقاقه من لطف ، كنصر لطفاً (بالضم) : رفق ودنا ، وككرم لطفاً ولطافة : صغر ودق ، فهو لطيف ، وما ألطفه بكذا أبره ، كذا في " القاموس " ، والكل مُناسب للمقام .

وقوله : { فالوجه } (بالرفع) : مُبتدأ ؛ و { منه } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف حال من الوجه ، أو من الضمة في { ناظر } ، على خلاف بين سيبويه وغيره ، في جواز الحال من المُبتدأ ، كما مر ، و { ناظر } (بالرفع) : خبره ؛ و { بشهوده } : جار ومجرور مُتعلق بناظر ، والضمير فيه لامرئ ؛ و { حق } (بالنصب) : مفعول شهود ، وهو مُضاف إلى { اليقين } : إضافة الصفة إلى الموصوف ، أي : اليقين الثابت الذي لا يختلجه ريب ، ولا يشوبه شك .

والأولى التعبير في المقام بعين اليقين ، فإنه بعد حق اليقين ، كما أن حق اليقين بعد عِلم اليقين ، وهو آخر مراتب العِلم ، وقد سبق أن للعِلم مراتب شتى ، بعضها فوق بعض ، فراجعه .

---

(١) سورة الإنفطار : ١٧ .

وهذا هو الذي إخترناه ، من معنى الرؤية العقلية ، وهو الذي طلبه مُوسى (عليه السلام) في الدُّنيا ، حين قال : ﴿ قال رب أرني أنظر إليك ﴾ [1] ، وامتنع منه بقوله (تعالى) : ﴿ لن تراني ﴾ [2] ، على ما هو التحقيق عند أهل النظر ، لا توهمه الأشعري ، فنقض وأبرم بما لا طائل تحته ، وهذه المرتبة لم توهب لأحد في الدنيا ، غيره (صلى الله عليه وآله) ليلة المعراج ، لظهور سُلطان الآخرة عليه بالموت الإرادي .

فإذا إرتفع الحجاب بالموت ، وكانت النفس عارفة ، غير ملوثة بالكدورات الدنياوية ، فعند ذلك تستعد لصفائها ونقائها عن الكدورات ، حيث : ﴿ ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ﴾ [3] ، ولا غبرة ، لأن يتجلى لها الحق سبحانه .

وقوله : { لدى } : ظرف بمعنى : عند مُتعلق بناظر ، مُضاف إلى { كمال } ، وهو إلى { المعرفة } : فهما مجروران بالإضافة .

وقوله : { بلغ } : إستئناف وإبتداء كلام ، وهو فعل ماض ، فاعله ضمير امرئ ؛ و { العيان} (بالنصب) : مفعوله ، وهو المُشاهدة بالعين ؛ والمُراد هنا : عين العقل ؛ ولذا قرنه بقوله : { بغير عين } ، أي : حسية .

وقوله : { بل } : حرف إضراب ، فإن تلاها جُملة كما هنا ، كان معنى الإضراب أحد أمرين : إما إبطال الحُكم السابق عليه ، نحو قوله تعالى : ﴿ وقالوا اتخذ الرَّحمَن ولداً سبحانه بل عباد مُكرمُون ﴾ [4] ، أي :

---

(1) سورة الأعراف : ١٤٣ .
(2) سورة الأعراف : ١٤٣ .
(3) سورة يُونس : ٢٦ .
(4) سورة الرَّحمَن : ٢٦ .

ليس الأمر كما قالوا ، بل هم عباد .

وأما الإنتقال من مطلب إلى آخر ، وإن لم يتنافيا كما هنا ، وكقوله (ﷻ) : ﴿ قد أفلح من تزكى {١٤} وذكر اسم ربه فصلى {١٥} بل تؤثرون الحياة الدُّنيا ﴾ (١) ؛ وهو في ذلك كله حرف إبتداء ، على القول الصحيح لا عاطفة ، وإن تلاها مُفرد فهي عاطفة ، كقام زيد ، بل عمرو .

و { له } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : { كمل } : واللام فيه للتعليل ، والضمير فيه راجع إلى العيان ، أي : لأجل هذا الشرف والكمال ، كمل الكمال له (صلى الله عليه وآله) ؛ ويحتمل أن يكون راجعاً إلى امرئ ؛ والأول أولى ، وكمل : كنصر ، وكرم ، وعلم ، كمالاً ، وكمُولاً ، فهو كامل ، وكميل ، تم .

و { الكمال } (بالرفع) : فاعله ومصدره ؛ و { لكامل } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف حال ، من الكمال ، لا مُتعلق بكمل ، للزوم تعدي عامل واحد إلى معمولين بحرف واحد .

و { ما أعرفه} : فعل تعجب نعت لكامل ، وضميره يرجع إلى كامل ، والمعنى بعد البيانات المذكورة ، واضح لا ستر عليه .

قـــال :

بالذوق أهل الشوق يعرفه فذوق أشرب وإلاَّ فاسأل المُتصوفه

الشرح :

قوله : { بالذوق } : جار ومجرور مُتعلق بيعرفه ؛ ومعنى الذوق

---

(١) سورة الأعلى : ١٤ ـ ١٦ .

مضى مُفصلاً ، إلاَّ أن المُراد هنا : ذوق العقل لا ذوق الحس ؛ و { أهل } (بالرفع) : مُبتدأ مُضاف إلى { الشوق } : وهو لغة ، كما في "القاموس" : نزاع النفس وحركة الهوى ؛ جمع : أشواق .

واعلم أن الشوق ، إنما يتعلق بشيء أدرك من وجه ، ولم يُدرك من آخر ، فما لا يُدرك أصلاً ، لا شوق إليه ، وما أدرك بكماله ، لا يُشتاق إليه أيضاً ؛ ففي كل مُشتاق جهتان ، ونحن نوضح ذلك بمثال .

مثلاً : من غاب عنه معشوقه ، بقيَّ في قلبه خياله ، فيشتاق إلى إستكمال خياله بالرؤية ، فلو إنمحى عن القلب ذِكره وخياله ومعرفته ، لم يتصور أن يُشتاق إليه ، ولو رآه وحصل له ، لم يتصور أن يُشتاق إليه في وقت الرؤية ، إلاَّ أن يراه من وجه دُون وجه ، كما يرى وجهه دُون شعره ، أو يراه في ظلمة ، فيُشتاق إلى إستكمال رؤيته ، بإشراق الضوء عليه .

والوجهان جميعاً يتصوران في حق الله تعالى ، بل هما لازمان لكل عارف ، فإن ما إتضح للعارف من الأمور الإلهية ، وإن كان في غاية الوضوح ، فكأنه من وراء ستر رقيق ، وكذلك ينضاف إليها شواغل الدنيا ، فإنما كمال الوضوح بالمُشاهدة ، وتمام إشراق التجلي لا يكون إلاَّ في الآخرة ، وذلك يُوجب الشوق ؛ ولابُد للعارف الولي ، أن يتمنى الموت عن هذه النشأة ، ليرتفع الحجاب ، ويدل على ذلك قوله (ﷻ) : ﴿ قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ﴾ [1] .

---

(١) سورة الجُمعه : ٦ .

ولذا ــ قال سُلطان العارفين ، أمير المُؤمنين (عليه أفضل صلوات المُصلين) : والله ، لأن ابن أبي طالب آنس بالموت من الطفل الرضيع بثدي أمه ؛ وهذا أحد نوعي الشوق ، وهو إستكمال الوضوح فيما اتضح إتضاحاً .

والثاني : أن الأمور الإلهية لا نهاية لها ، وإنما ينكشف لكل عارف بعضها ، ويبقى أمور لا نهاية لها غامضة ، والعارف يعلم وجودها بالبُرهان ، ويعلم أنه تعالى فوق ما يتناهي ، بل وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي ، فلا يزال مُتشوقاً إلى أن يحصل له ما لم يحصل ، وإن لم يتضح له ما لم يُوضح .

والشوق الأول : ينتهي في الدار الآخرة ، بالمعنى الذي هو رؤية قلبية ، ولقاء ومُشاهدة ، ولا يتصور أن يتمكن في الدنيا ؛ ولهذا قال أمير المُؤمنين (عليه السلام) ، وهو أكمل العارفين ، بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) : لو كُشف الغطاء ، ما إزددت يقيناً ؛ ولم يقل وضوحاً وإنكشافاً .

وأما الشوق الثاني : فيشبه أن لا نهاية له لا في الدنيا ولا في الآخرة ، فلا يزال النعيم واللذة مُتواصلة ، مُتزايدة إلى غير النهاية ، وإليه الإشارة بقوله تعالى ، حكاية عن أهل السعادة : ﴿ نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا ﴾ [1] ، فاعرف ذلك ، واغتنم .

وقوله : { يعرفه } : فعل مُضارع ، وفاعله ضمير أهل ، وهاء الضمير في محل النصب مفعوله .

وقوله : { فذق } : الفاء فيه : فاء جواب شرط مُقدر ، أي : إن كنت

(١) سورة التحريم : ٨ .

من أهل الذوق والشوق ؛ فذق : وهو فعل أمر من ذاقه يذوقه ، إذا أدرك طعمه بذائقته ؛ و { اشرب } : عطف عليه ، وهو أمر من شرب ، كسمع ، شرباً ، ويُثلث ، ومشرباً وتشراباً : جرع ، كذا في "القاموس" ، والمُراد منهما : العقليان لا الحسيان .

وقوله : { وإلاَّ } : أصله (أن) الشرطية ، و (لا) النافية ، أدغم النون في اللام ، لأن التنوين أو النون الساكنة ، إذا إلتقى حرفاً من حرُوف يرملون إدغما فيها ، وفعل الشرط محذوف بقرينة ما سبق ، أي : وإن لم تكن من أهله ، حتى تذوقه وتدركه بذوقك ، {فاسأل المُتصوفه} : ولعله إقتباس من قوله تعالى : ﴿ فسألوا أهل الذِكر إن كُنتم لا تعلمون ﴾ (١) .

أما بناء على أنهم المعروفون بأهل الذِكر ، على ما هو المُصطلح عندهم ، من ذِكر الخفي والجلي ، على الوجه المُتعارف عندهم ؛ وأما أن الذِكر بمعنى العِلم ، وهم أهل العِلم بطريق الكشف والمُدعين له .

ولكني أقول مُوضحاً للحق ، في هذا المقام : رويً عن الحسن ، أنه زعم أقوام على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، أنهم يحبون الله ، فأراد أن يجعل لقولهم تصديقاً من عمل ، فمن إدعى محبة الله ، وخالف سُنة رسول الله ، فهو كذاب ، وكِتاب الله يُكذبه ، وإذا رأيت من يذكر محبة الله ، ويُصفق بيديه مع ذكره ، ويطرب ، وينعر ، ويصعق ، فلا تشك أنه لا يعرف ما الله ، ولا يدري ما محبة الله ، وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته ، إلاَّ أنه يتصور في نفسه الخبيثة صُورة مُستملحة يعشقها ، فسماها الله ، بجهله وزعارته ، ثم صفق وطرب ، ونعر وصعق ، على

---

(١) سورة النحل : ٤٣ ؛ سورة الأنبياء : ٧ .

تصورها ، وربما رأيت المني قد ملأ إزار ذلك المُحب عند صعقته وحمقى العامة حوله ، قد ملأوا أرداءهم بالدموع ، لما رقتهم من حاله .

فإن كان المُراد بالمُتصوفة ما ذكرنا ، وبالذِكر الذي هم أهله ما وصفنا ، فقد عرفت حالهم ؛ وحاش لله أن يأمر بالسؤال عمن هو مثل هذه السفلة ، الذين نعرتهم كنعرة الحمار ، وذكرهم عمل الفجار ، بل المُشركين والكفار ، قال الله تعالى : ﴿ وما كان صلاتهم عند البيت إلاَّ مُكاءً وتصدية ﴾ (١) ؛ يرتكبون القبائح ، كالسؤال من المخلوقين ، ويتحملون الذل والصغار عندهم ، ويُسمُونه : كسر النفس ، ويتركون الواجبات مثل : الصوم والصلاة ، وكذا المُستحبات ، كحضور الجماعات ، ويستدلون عليه بقوله تعالى : ﴿ واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ﴾ (٢) ؛ ويشربون البنج فيسكرون ، ويتصور عندهم الصور الخيالية ، ويتجسم عندهم فيُسمونه لذلك : سر الحق ، نعوذ بالله من الغواية والعمى ، والضلال عن طريق الرشاد والهُدى .

وإن كان المُراد : العُرفاء بالله ، كالأنبياء وأوصيائهم المعصومين ، الذين هم أهل الذِكر حقيقة ، سيما إن فسر الذِكر بالنبي (صلى الله عليه وآله) ، كما فسر به في قوله تعالى : ﴿ فاسعوا إلى ذِكر الله ﴾ (٣) ، أي : إلى النبي ، وهكذا فسر في الآية ؛ فمعنى أهل الذِكر : آل الرسول (صلى الله عليه وآله) .

وكذا إن فسر الذِكر بالقرآن : فإنهم أهله ، الذين لا يُفارقونه ، حتى

---

(١) سورة الأنفال : ٣٥ .
(٢) سورة الحجر : ٩٩ .
(٣) سورة الجُمعه : ٩ .

يرد الحوض ، كما مر في معنى الخبر ، والمعنى واضح ، بعد ما أوضحناه ، من تفسير الألفاظ ، على الوجه الذي بيناه وأوضحناه .

قــــال :

لو كان مقطوع الشهود بداره الأخرى لأودى بالغموم المُدنفه
ولمن يكون عن الشهود بمعزل فهو الحجاب له فدع من كيفه

الشرح :

قوله : { لو } : حرف شرط في الماضي ، بحسب أصل وضعه ، كما مر بيانه ، وقد يُستعمل بمعنى : إن ، كما ها هنا ؛ و { كان } : فعل ماض ناقص ، واسمه ضمير الفاعل ، أي : الكائن ؛ و { مقطوع } (بالنصب) : خبره ؛ و { الشهود } (بالجر) : بإضافة مقطوع إليه ؛ و { بداره } : جار ومجرور مُتعلق بمقطوع ، والباء للظرفية ، ومحل الضمير الجر ، بإضافة دار إليه ، يرجع إلى ما يرجع إليه اسم كان ؛ و { الأخرى } : مجرور تقديراً ، لأنها نعت دار ، وهي مُؤنث آخر : كأفضل ، وفضلى ، وأعلى ، وعلياً .

واللام في { لأودى } : لجواب { لو } ؛ وأودى : فعل ماض ، من باب الأفعال ، بمعنى : هلك ؛ و { بالغموم } : جار ومجرور مُتعلق بأودى ، وهي جمع غم ، نحو : هم ، وهموم ، وكرب ، وكروب ، من : غمه يغمه ، إذا ستره ؛ ومنه الحديث : " لا غُمة في فرائض الله " ، أي : لا تستروها ، ولكن تجاهروا فيها ؛ والغُمة (بالضم) أيضاً : الكُربة ، وهو في غمة ، أي : في حيرة ولبس ، والجمع : غمم ، كغُرفة وغرف ؛

والغُمة والغم بمعنى واحد ، كالكُربة والكرب ؛ والغمام : السحاب الأبيض ، سُميً بذلك ، لأنه يغم السماء ، أي : يسترها ، كذا في "مجمع البحرين" ، والكل مُناسب للمقام ؛ و { المُدنفه } (بالجر) : نعت للغموم ، وتأنيثه باعتبار جمعية منعوته ، اسم فاعل من : أدنفه المرض ، إذا أثقله ؛ والمُدنف : المُثقل في المرض ، من الدنف (بالتحريك) ، وهو المرض المُلازم .

وقوله : { ولمن } : الواو : عاطفة جُملة { لمن } وما بعدها ، على الجُملة التي قبلها ، أو إستئنافية ، واللام للإبتداء ؛ و { من } : اسم موصُول مُبتدأ ؛ و { يكون } : فعل مُضارع ناقص ، اسمه ضمير الموصُول وعائدة ؛ و {عن الشهود} : جار ومجرور مُتعلق {بمعزل} : وهو مُتعلق بمحذوف ، خبر يكون ، والجُملة صلة الموصُول ، والمعزل : الناحية .

والفاء في قوله : { فهو } : لتوهم الشرط ، وهو في محل الرفع مُبتدأ ثان ؛ و {الحجاب} (بالرفع) : خبر (هو) ، ومعناه : الساتر ؛ و { له } : جار ومجرور مُتعلق بالحجاب ، والجُملة خبر (من) .

والفاء في قوله : { فدع } : للتفريع ؛ ودع أمر من يدع ، بمعنى : يترك ؛ و { من } : اسم موصول في محل الرفع لبنائه ، مفعول دع ؛ و { كيفه } : فعل وفاعل ومفعول ، فاعله ضمير مُستتر ، عائد إلى (من) ، ومفعوله إلى البارئ (عز اسمه) .

والمعنى : وإذا كان الشخص مقطوعاً عن الشهود ، والإستغراق في

لجة بحر الوجُود ، في الدار الأخرى ، ومحل الزلفى ، فهو هالك بأثقال الستور ، وسقيم ومحجوب عن مُشاهدة النور ، وغميم .

ومن كان في نادية عن الشهود ، فهو الحجاب لنفسه ، لا حاجب له غيره ، فاترك من أثبت له تعالى ، كيفاً وكيفية من كيفتات خلقه ومخلوقاته .

قال :

جهلوا وربك ربهم وتنصلوا عن عقلهم وتستروا بالبلكفه

الشرح :

قوله : { جهلوا } : فعل ماض ، والواو ضمير الجمع المُذكر فاعله ؛ يُقال : جهله ، كسمعه ، جهلاً وجهالة ، ضد عِلمه .

والواو في { وربك} : للقسم ، وهو من حروف الجر ؛ و { ربك } : مجرور به ، وكاف الضمير في محل الجر ، بإضافة رب إليه ، وهذه الواو لا تدخل إلاّ على مُظهر ، ولا تتعلق إلاّ بمحذوف ، نحو : أقسم ، وأحلف ؛ و { ربهم } (بالنصب) ، مفعول جهلوا ، وضمير الجمع في محل الجر ، بإضافة رب ؛ و { تنصلوا } : فعل ماض من باب تفعل ، أسند إلى ضمير الجمع المُذكور ، وهو من قولهم : تنصل فلان من ذنبه ، أي : تبرأ منه ؛ و { عن عقلهم } : جارو مجرور مُتعلق بتنصلوا ، والجُملة عطف على جُملة جهلوا .

وكذلك قوله : { وتستروا بالبلكفه } ، والمعنى : أقسم بربك ، أيها

المُخاطب ، أن هذا القوم ، أي : القائلين برؤية البارئ تعالى ، جهلوا ربهم ، وما قدروه حق قدره ، وخرجوا وتبرأوا عن عقلهم ، ولم يرجعوا إلى عقولهم في هذا القول ، ولما رأوا أنه مُخالف للعقل ، وأنه يلزم عليهم ما يلزمهم من المُحال ، تستروا عن عيبهم بإعتقادهم ، بأن قالوا : منظور بلا كيف ، فلربما يرتفع عنهم تلك الشناعة ، ويتخلصوا من إرتكاب تلك المفاسد .

هذا حاصل مقصوده ، وقد عرفت ما فيه كراراً ومراراً ، وأن هذا ، إنما يلزم من قال بالرؤية الحسية ، التي هي الإرتسام ، أو إتصال الأشعة ، أو حالة يلزمها دُون من يقول بالحالة الإدراكية ، التي وصفناها وبيناها ؛ نعم يلزم عليهم ما ذكرناه ، فراجع .

قــــال :

حجبوا بدُنياهم وأخراهم عن المولى بأستار الضلال المُسدفه

الشرح :

قوله : { حجبوا } : فعل ماض مجهول ، أسند إلى ضمير ، الجمع المُذكر ، من : حجبه ، حجباً ، وحجاباً : ستره ، كحجبته ، وقد إحتجب ، كذا في " القاموس " .

والباء في قوله : { بدُنياهم } : للظرفية ؛ و { دنيا } : مجرور بها تقديراً ، والجار والمجرور مُتعلق بقوله : حجبوا ، مُضاف إلى ضمير الجمع ، وهي مُؤنث أدنى ، كأعلى وعلياً ، من الدنو ، بمعنى : القرب ، مُقابل الآخرة ، سُميت بذلك لقربها ، وأنها أول منازل سفر النفس من

العدم إلى الوجود ؛ وفي الحديث : " الدنيا دنييان : دنيا بلاغ ، ودنيا ملعونة " ؛ والبلاغ : ما يتبلغ به لأخرته ؛ والملعونة بخلافه .

والواو في { وأخراهم } : للعطف ، فهي مجرور تقديراً ، بعطفها على دُنيا ؛ و { عن المولى } : جار ومجرور مُتعلق بقوله : حجبوا ، ومعناه : السيد ، أو الرب ، كما تقدم .

والباء في قوله : { بأستار } : للسببية ، جارة لأستار ، والجار والمجرور مُتعلق بقوله : حجبوا .

وبما ذكرنا من أنها للسببية ، إندفع ما يُقال : من أنه لا يجوز تعدي فعل إلى معمولين بحرف واحد ، فإن ذلك حيث يكون في المقامين بمعنى واحد ؛ وأما مع إختلاف المعنى فلا ضير .

و { الضلال } (بالجر) : بإضافة أستار إليه ، وهو ضد الرشاد ؛ و { المُسدفة } (بالجر) : نعت لأستار ، أي : الظلمة ؛ قال في " القاموس " : السدفه : وتضم الظلمة تميمية ، والضوء قيسية ، ضد ، إنتهى .

والمعنى : أن هذا القوم ، إحتجبوا وصاروا وراء حجاب ، في دُنياهم وأخراهم ، عن معرفة ربهم ، بسبب إحتجابهم بأستار الضلالة ، والغواية المُظلمة ، لا عين بصيرتهم ، فهم محجوبون عن ربهم ، ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون ﴾ (١) .

---

(١) سورة المطففين : ١٥ .

قـــال :

ولئن جهلت الآي ما تأويلها بـالحق فالكشـاف ذلـك كشـفه
فيــه بــراهين اليقــين تقومــه لا شيء فيها عن هُدى مُتحرفه
فانـظر إلـيه واقـتبس أنـواره واسمع هُداه واستمع ما أسلفه

الشرح :

قولـه : { ولـئن } : الـواو : للإستئناف ؛ والـلام فيـه موطئـة للقسم ؛ وأن حرف شرط ؛ و { جـهلت } : فعل ماض مُسند إلى ضمير المُخاطب ، في محل الجزم ، على أنه فعل الشرط ؛ و { الآي} (بالنصب) : مفعولـه ، وهي جمع آية ، وقد تقدم .

و { مـا } فـي قولـه : { مـا تأويلهـا } : اسم إستفهام ، محلـه الرفـع لبنائـه ، علـى أنـه خبـر مُقدم ؛ و { تأويلهـا } (بـالرفع) : مُبتـدأ مّؤخر ؛ و { بالحق } : جار ومجرور مُتعلق بتأويلها .

والفاء في قوله : { فالكشاف } : فاء جواب الشرط ؛ و {الكشـاف} : مُبتـدأ ؛ و { ذلـك } : فـي محـل الرفـع ، علـى أنـه مُبتـدأ ، وخبـره قولـه : { كشفه } ، أو في محل النصب ، علـى أنـه مفعول لفعل محذوف يُفسره كشفه ، على قاعد التفسير ، والجُملـة الاسمية علـى الأول ، والفعليـة علـى الثاني ، خبر للكشاف ، وجُملة : {فالكشاف ذلك كشفه} : جواب الشرط .

وقولـه : { فيــه } : جـار ومجـرور مُتعلـق بمحـذوف ، خبـر مُقـدم ؛ و { بـراهين } (بـالرفع) : مُبتـدأ مُـؤخر ، وهـي جمـع بُرهـان ، وغيـر مُنصرف ، ولذا حذف منها التوين ، لا لإضـافتهُ إلـى { اليقـين } ، كمـا قد

يتـوهم ؛ و { اليقـين } (بـالرفع) : علـى الإبتدائيـة ، أو النصـب علـى المفعولية ، على قاعدة الإشتغال ، كما مر في مثله آنفاً ؛ و { تقومـه } : فعل مُضـارع غائبـة ، أسند إلـى ضمير بـراهين ، وهـاء الضمير فـي محـل النصب ، بنزع الخافض ، أي : تقوم به ، وعلى الأول ، أي : رفع اليقين ، تكون الجُملة الإسمية نعتاً لبراهين ، وعلـى الثـاني الجُمليـة الفعليـة ، التـي حُذف فعلها بقرينة ما بعده ، المُفسر له ، أي : فـي الكشـاف بـراهين وأدلـة تقوم بحصول اليقين ، وتفيد اليقين .

وقولـه : { لا شـيء } : {لا} فيـه : نافيـه للجـنس ؛ و { شـيء } : بالبناء على الفتح ، لتركبها مع {لا} ، تركيب خمسة عشر ، أو لتضمنها معنى من الجنسية اسمها ؛ و { فيهـا } : جـار ومجـرور مُتعلق بمحذوف خبرها ؛ و { عن هُدى } : جار ومجرور مُتعلق بقولـه : { مُتحرفـه } ، وهي بالنصب نعت لشيء ، علـى أنـه تـابع لمحلـه البعيد ، لأنـه فـي الأصل مُبتدأ ، ولا يجوز أن يُبنـى ، فيكون تابعاً للفظـه ، لعدم التركيب الذي هو سبب البناء .

والفاء في قوله : { فـانظر } : للتفريع ؛ وانظر : فعل أمر من : نظر ؛ و { إليه } : جار ومجرور مُتعلق بانظر ، والضمير فيه للكشاف .

والواو في قولـه : { واقتـبس } : عاطفـة جُملـة إقتبس ، علـى جُملـة انظر ؛ و { أنواره } (بالنصب) : مفعول إقتبس ، والإقتباس : أخذ شُعلة من النـار ، من مُعظمهـا .

قـال فـي " القـاموس " : القـبس (مُحركـة) : شُـعلة نـار ، تقتـبس مـن مُعظم النـار ، كالمقبـاس ، وقـبس ، يقـبس منـه نـاراً ؛ واقتبسـها : أخـذها ؛

والعِلم إستفاده ؛ وأنوار : جمع نور ، مُضاف إلى هاء الضمير ، فهي مجرور المحل ، لبنائه بالإضافة .

والواو في قوله : { واسمع } : عاطفة ، واسمع : أمر من سمع ، وفاعله ضمير المُخاطب ، إستتر وجُوباً ، والجُملة عطف على سابقتها ؛ و { هداه } : مفعول اسمع ، قدر نصبه لكونه مقصوراً ، وهاء الضمير في محل الجر ، بإضافة هُدى إليه ، عائد إلى الكشاف ، وكذا جُملة { واستمع ما أسلفه } ؛ و { ما } في { ما أسلفه } : موصولة في محل النصب ، على أنه مفعول استمع ، واسلف : فعل ماض من السلف ، بمعنى : التقدم ، وبه سُمي بيع السلف ، وفاعله ضمير كشاف ، بإعتبار مُؤلّفه ، وهاء الضمير في محل النصب مفعوله ، والجُملة صلة ما الموصوله .

والمعنى : خطاب إلى القائل بالرؤية : بأنك أيها القائل ، أقسم بالله ، لئن كنت جاهلاً بالآيات ، وبكيفية تأويلها ، على وجه يكون مُطابقاً للحق ؛ فصاحب " الكشاف " ، كشف عن هذا الأمر ، وبين تأويل الآيات ، ببراهين توجب اليقين ، ولا تجد في تلك البراهين شيئاً يحرفك عن طريق الرشاد والهُدى ، فانظر إليه ، واقتبس من أنواره نوراً ، واسمع طريق هُداه ، واستمع لما قدمه لك من دليله وفحواه .

أقول : ذكر الزمخشري ، في " الكشاف " ، عند تفسير قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة {٢٢} إلى ربها ناظرة ﴾ (١) ، ما هذا لفظه : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ (٢) ، تنظر إلى ربها خاصة ، لا تنظر إلى غيره ، وهذا معنى

---

(١) سورة القيامة : ٢٢ ـ ٢٣ . (٢) سورة القيامة : ٢٣ .

تقديم المفعول ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ إلى ربك يومئذ المُستقر ﴾ [1] ؛ ﴿ إلى ربك يومئذ المساق ﴾ [2] ؛ ﴿ إلى الله تصير الأمور ﴾ [3] ؛ ﴿ وإليَّ المصير ﴾ [4] ؛ ﴿ وإليه ترجعون ﴾ [5] ؛ ﴿ عليه توكلت وإليه أنيب ﴾ [6] ؛ كيف دل فيها التقديم على معنى الإختصاص .

ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ، ولا تدخل تحت العدد ، في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم ، فإن المُؤمنين نظارة ذلك اليوم ، لأنهم الآمنون الذين : ﴿ لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [7] ، فإختصاصه بنظرهم إليه ، لو كان منظوراً إليه مُحال ، فوجب حمله على ما يصح معه الإختصاص ؛ والذي يصح معه : أن يكون من قول الناس : أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي ، تريد معنى التوقع والرجاء ؛ ومنه قول القائل :

وإذا نظرت إليك من ملك   والبحر دُونك زدتني نعما

وسمعت سروية مُستجدية بمكة وقت الظهر ، حين يغلق الناس أبوابهم ، ويأوون إلى مقائلهم ، تقول : عيينتي نويظرة إلى الله وإليكم ، والمعنى : أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلاَّ من ربهم ، كما كانوا في الدُنيا ، لا يخشون ولا يرجُون إلاَّ إياه ، إنتهى كلامه .

---

(١) سورة القيامة : ١٢ .
(٢) سورة القيامة : ٣٠ .
(٣) سورة الشورى : ٥٣ .
(٤) سورة الحج : ٤٨ .
(٥) سورة البقرة : ٢٤٥ ؛ سورة يونس : ٥٦ ؛ سورة هود : ٣٤ ؛ سورة القصص : ٧٠ ، ٨٨ ؛ سورة يس : ٢٢ ، ٨٣ ؛ سورة فصلت : ٢١ ؛ سورة الزخرف : ٨٥ .
(٦) سورة هود : ٨٨ ؛ سورة الشورى : ١٠ .
(٧) سورة يو نس : ٦٢ .

وحاصل مُراده : أنه قد ثبت في العربية ، أن تقديم ما حقه التأخير ، يُفيد الحصر ، فلو كان المُراد بقوله تعالى : ﴿ ناظرة ﴾ ، في قوله : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ [1] ، هذا النظر المعروف ، الذي هو عبارة عن تقليب الحدقة ، لرؤية ما يقصد رؤيته .

فالمعلوم لكل من له أدنى بصيرة ، أنه غير محصور به تعالى ، بل المنظور يومئذ سيما للمُؤمنين الذين : ﴿ لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [2] ، أمور لا تعد ولا تحصى من النعم ، والأهوال ، وتقلب الأحوال ، إلى غير ذلك ، مما لا يتناهى حصراً .

فلابُد من صرف المعنى ، إلى ما لا يلزم منه ، خلاف قوانين العربية في القرآن ، الذي هو في أقصى مراتب البلاغة ، وهو أن يكون النظر بمعنى التوقع والإنتظار ، لكراماته ونعمائه ، وهذا لا شُبهة في حصره ، وإختصاصه به سبحانه ، فافهم .

فعماد الأصل كلامه ، التمسك بقاعدة تقديم ما حقه التأخير ، وأن إرتكاب خلاف الذي هو جعل كل شيء في مرتبته ومحله ، لابُد له من فائدة ، وعلة هذا ملاك ما تمسك به الزمخشري في " الكشاف " ، وإرتضاه ، بل استعجبه كل العجب .

حتى قال : فيه براهين تقوم باليقين ، ونحن كلما تصفحنا لم نر فيه إلاّ التمسك بهذه القاعدة ، المُستفادة من مُحاورات كلام العرب .

وفيه : أن هذه القاعدة على فرض صحتها ، لا تقتضي إلاّ عدم جواز

---

(١) سورة القيامة : ٢٣ .
(٢) سورة يونس : ٦٢ .

الخروج عن الأصل ، إلاّ لعلة وفائدة ؛ والعلة ليست مُنحصرة في الحصر والإختصاص ، بل قد تكون لمُجرد الإهتمام ، وقد يكون لرعاية الفاصلة في النثر ، والقوافي ، الشِعر ، وغير ذلك ، مما هو مذكور في عِلم البيان.

ثم أن قواعد العربية بأسرها ، لا تسمى بُرهاناً ، لما عرفت من معنى البُرهان ، وأن مُقدماته لا تكون إلاّ يقينية ، أعني : أحد الضروريات الست ، مع أن القواعد العربية ، غايتها إستقراءات غير تامة .

ولذا ـــ لا تجد قاعدة منها ، إلاّ وهي مُنخرقة في موارد كثيرة ، ومُنتقضة بمحال عديده ، فأين هي من البُرهان ؟

وإن كان المُراد بالبُرهان مُطلق الدليل ، نطالبه ببُرهانين آخرين ، حتى يصدق أقل الجمع ، الذي هو الثلاثة ، مُضافاً إلى أن الوسيلة إلى الوصول بما يُفيد الإختصاص والإنحصار ، لا تنحصر بحمل النظر على التوقع والإنتظار ، فإن الحصر كما يكون حقيقياً ، فقد يكون إضافياً ، وقد يكون إدعائياً ، فيُمكن أن يُقال : أن المُؤمنين لإستغراقهم في مُشاهدة جماله ، وقصر النظر على عظمة جلاله ، كأنهم لا يلتفتون إلى ما سواه ، ولا يرون إلاّ الله ، فصح الحصر .

ثم أن سياق الآية ، يدل على البشارة للمُؤمنين ، وأنهم في غاية الفرح والسرور ، ونهاية الوجد والحبور ، فالأخبار بالإنتظار ، للنعم والثواب ، لا يناسب المُقام ، بل ربما يُنافيه ، لأن الإنتظار موت أحمر .

ولذا ـ اشتهر في الألسن ، حتى صار كالمثل السائر : أن الإنتظار أشد من القتل ؛ فهو بالغم ، والحُزن ، والقلق ، وضيق الصدر ، أحرى وأجدر ،

وإن كان مع القطع بالحصول ، بل لو أعطيت النصف من نفسك ، ونظرت بعين البصيرة في المحاورات ، وأوتيت ذوق فهم العبارات ، وقطعت النظر عن دليل الخارج ، من لزوم المفاسد التي أسلفناها ، لو حمل النظر على المُتعارف ، ما أظنك أن تشك في أن المُراد بالنظر : هو النظر المُتعارف ، الذي هو عبارة عن تقليب الحدقة لرؤية ما قصد رؤيته ، سيما مع مُلاحظة ذِكر الوجوه ، والوصل بإلى ، وغير ذلك .

لكن البُرهان القطعي دل على عدم إمكان ذلك في حقه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وسُبحانه عما يصفه الجاهلون ؛ فالعمدة في الجواب ، ما أسلفنا لك ، فراجعه وتأمله .

نعم ، أمثال هذه التأويلات ، مثل تقدير الثواب ، والنعم ، والآيات ، أو حمل (إلى) على الإسمية ، بأن تكون مُفرد الألاء ، وغير ذلك مما هو مذكور في محالها ، لابُد منها لأهل الظواهر ؛ ومن لم يذق طعم النظر والبُرهان ، ولم يشم رائحة الحقيقة ، وعبقات العرفان ، فلا بأس بإرتكابها لهم ، حذراً من تعطيل اللفظ .

ثم اعلم ، أن تحقيق الحق في الباب على وجه ، يرتفع عن وجه المطلوب النقاب ، ويكشفه عنه الحجاب ، يحتاج إلى عماد الشبهات في المقام ، ثم إتباع الكلام بما يزيل اللثام ، عن وجه الشبهة ، ويشفي عن السقام .

فنقول : اعلم أن الغزالي ، ذكر في كِتابه المُسمى : بـ " الإقتصاد في الإعتقاد " ، بعد ما نقل إستدلال أهل الحق في نفي الرؤية ، من أنها

توجب كونه تعالى في جهة ، وكونه في جهة ، يُوجب كونه عرضاً ، أو جوهراً جُسمانياً ، وهو محال وجوهاً من البحث :

البحث الأول : أن أحد الأصلين من هذا القياس مُسلم ، وهو أن كونه في جهة يُوجب المحال ، ولكن الأصل الأول ، وهو إدعاء هذا اللازم على إعتقاد الرؤية ممنوع .

فنقول : لم قلتم : أنه لو كان مرئياً فهو في جهة من الرائي ، أعلمتم ذلك ضرورة ، أم بنظر ، ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ؛ وأما النظر ، فلابُد من بيانه ومُنتهاه ، أنهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلاً وكان بجهة من الرائي مخصوصه ؛ ولو جاز هذا الإستدلال ، لجاز للخصم المُجسم أن يقول : أن البارئ تعالى جسم ، لأنه فاعل ؛ فإنا لم نر إلى الآن فاعلاً إلاً جسماً ، وحاصله يرجع إلى الحُكم بأن ما شُوهد وعُلم ، ينبغي أن يُوافقه ما لم يُشاهد ولم يُعلم .

البحث الثاني : المُعارضة برؤية الله لعباده ؛ قال : على أن هؤلاء غفلوا عن مُعارضتهم بأن الله تعالى يرى نفسه ، ويرى العالم ، وهو ليس بجهة من نفسه ، ولا من العالم بجهة ، فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا التخيل ، وهذا مما يعترف به أكثر المُعتزلة ، ولا مخرج عنه لمن إعترف .

البحث الثالث : قوله : ومن أنكر رؤية الله منهم ، أي : من المُعتزلة ، فلا يقدر على إنكار رؤية الإنسان نفسه في المرآة ، ومعلوم أنه ليس في مُقابلة نفسه ، فإن زعموا أنه لا يرى نفسه ، وإنما يرى صُورة مُحاكية لصُورته ، مُنطبعة في ظاهر المرآة ، إنطباع النقش في الحائط ، فيُقال : أن هذا ظاهر الإستحالة ، فإن من تباعد من مرآة منصوبة في حائط بقدر

ذراعين ، يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين ، وإن تباعد بثلاثة أذرع ، فكذلك ؛ فالبعيد عن المرآة بذراعين أو أكثر ، كيف يكون مُنطبعاً في جرم المرآة ، وسُمك المرآة ربما لا يزيد على سُمك شُعيرة ؛ فإن كانت الصورة في شيء وراء المرآة ، فهو مُحال ، إذ ليس وراء المرآة إلاَّ جدارٌ ، أو هواءٌ ، أو شخص آخر هو محجوب عنه ، وهو لا يراه ؛ وكذا عن يمين المرآة ويسارها ؛ وتحتها وفوقها ؛ وجهات المرآة ست ، وهو صورة بعيدة عن المرآة بذراعين ، فليطلب هذه الصورة المرئية من جوانب المرآة ، فحيث وجدت فهو المرئي ، فلا وجود لمثل هذه الصورة في الأجسام المُحيطة بالمرآة ، إلاَّ في جسم الناظر ، فهو المرئي إذن بالضرورة ، وقد بطلت المُقابلة والجهة .

وقال : ولا ينبغي أن يستحقر هذا الإلزام ، فإنه لا مخرج للمُعتزلة عنه ؛ ونحن نعلم بالضرورة : أن الإنسان لو لم يبصر نفسه قط ، ولا عرف المرآة ، وقيل له : أنه ممكن أن تبصر نفسك في مرآة ، لحكم بأنه مُحال .

وقال : لا يخلوا إما أن أرى نفسي وأنا في المرآة ، أو أرى مثل صورتي في جرم المرآة ، أو في جرم وراء المرآة ، والكل مُحال ، إذ للمرآة في نفسها صورة ، وللأجسام المُحيطة بها صورة ، ولا يجتمع صورتان في جسم واحد ، إذ محال أن يكون في جسم واحد صورة إنسان ، وحديد ، وحائط ، وإن رأيت حيث أنا فهو محال ، إذ لست في مُقابل نفسي ، فكيف أرى نفسي .

وهذا التقسيم عند المُعتزلي ، معلوم أنه باطل ، وبُطلانه عندنا ،

لقوله : أني لست في مُقابلة نفسي فلا أراه ، وإلاّ فسائر الأقسام صحيحة ، فبهذا يستبين ضيق حوصلتهم عن التصديق ، بما لم يألفوه ، ولم يأنس به حواسهم ، إنتهى كلامه .

أقول : هذه الوجوه هي عمدة شبه القائلين بالرؤية :

وأجيب عن الأول : أن هذه الدعوى ، أي : دعوى كون المرئي بهذا العين مُطلقاً ، يجب أن يكون في جهة ليس مُنبأها ، على أن المرئيات في هذا العالم لا يكون إلاّ في جهة ، حتى يكون من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل النظر والبُرهان يُؤديان إليه ، وهو : أن القوة الباصرة التي في عيوننا ، قوة جُسمانية ، وجودها وقوامها بالمادة الوضعية ، وكل ما وجوده وقوامه بشيء ، فقوام فعله وإنفعاله بذلك الشيء ، إذ الفعل والإنفعال بعد الوجود والقوام وفرعه ، إذ الشيء يُوجد أولاً ، إما بذاته أو بغيره ، ثم يُؤثر في شيء أو يتأثر عنه ؛ فكلما كان وجود القوة في نفسها مُتعلقاً بمادة جُسمانية بما لها من الوضع ، كان تأثيرها وتأثرها أيضاً بمُشاركة المادة ووضعها بالقياس إلى ما تؤثر فيه أو يتأثر عنه ؛ فلأجل هذا نحكم بأن البصر لا يرى إلاّ لما له نسبة وضعية إلى محل الباصرة والسامعة ، لا تنفعل ولا تسمع إلاّ ما وقع منها في جهة أو أكثر ، فهذا هو البُرهان الذي أشرنا إليه .

وأجيب عن الثاني : بأن هذه المُعارضه بكلا جُزئيه مدفوعة ؛ أما المُعارضة برؤية الله نفسه ، فلا إنتقاض بها ولا مُعارضة بسببها ، لأن مرجع رؤيته تعالى لذاته إلى تعقله لذاته ؛ ومرجع تعقله وعِلمه لذاته هو نفس وجوده ، المُفارق عن المادة ولواحقها وغواشيها ، المانعة عن كون

الشيء معقولاً ، فإن كل وجود صوري مُجرد عن المادة وعوارضها ، فهو معقول بالفعل ، كما برهن عليه في الحكمة ؛ فإن كان وجوده لغيره ، بأن يكون قائماً به كان معقولاً لذلك الغير ؛ وإن لم يكن وجوده لغيره ، بل قائماً بذاته ، كان معقولاً لذاته ، فكان ذلك الوجود بعينه عقلاً ومعقولاً لذاته ، وعاقلاً لذاته ، فذاته تعالى بذاته عقل ، وعاقل ، ومعقول ، من غير تغاير بين هذه الأمور ، لا بالذات ولا بالإعتبار ، وهذا معنى كونه رائياً لذاته .

وبالجُملة ، ليست رؤيته تعالى لذاته بقوة جُسمانية حسية ، ولا أيضاً بصفة زائدة ، حتى يلزم المُعارضة أو النقض ، بل القوة الجُسمانية لا يمكن أن يكون مُدركاً لذاتها ، ولا لحامل ذاتها ، ولا لإدراكها ؛ فالبصر لا يمكن أن تبصر ذاتها ، ولا آلتها ، ولا إدراكها أبصارها ؛ وكذا السمع والشم وغيرهما ، لأن كل مُدرك لذاته يكون قائماً بذاته ، مُجرداً عن محل ومادة .

وبهذا يحصل الفرق بين الإحساس والتعقل ، ولو سُميَّ تعقله تعالى لذاته ، رؤية أو إبصاراً لذاته ، فلا مشاحة في الأسامي بعد ظهور المعاني ، وتحقق الفرق بينها ، فلا يرد بالاسم نقض على القاعدة العقلية .

وأما المُعارضة ، أو النقض برؤيته تعالى للعالم ، والعالم بما فيه ذو جهة ، والله تعالى برئ من الجهة ، فهي وإن كانت أقوى شبهة ، وأعضل عقدة ، في هذا المقام ، لكنا قد حللناها وفككناها بعون الله وقوته ، وهي مثل ما أوردها بعض أتباع الحُكماء على قاعدتهم الحقة المشهورة : من أن أفاعيل القوى الجُسمانية وإنفعالاتها ، لا تكون إلاَّ بمُشاركة الوضع ،

وتوسط المادة الجُسمانية ، فلا يفعل جُسماني في روحاني .

وعليه ، يبتني كثير من مقاصدهم ، كما يظهر لمن تتبع كُتبهم وأقوالهم ، فأورد النقض عليهم ، بأن ذلك لو كان حقاً فلقالب أن يقلب عليهم ذلك ، ويقول : فغير الجسم لا نسبة له وضعية إلى الجسم ، فلا يصدر منه الجسم ، فكذلك لأحد أن يقول في هذا المقام : إذا جاز أن يرى الله وهو غير جسم ، ولا في جهة العالم وهو جسم ، فليجز أن يرى الله تعالى وهو غير جسم بالعين وهو جسم .

فالجواب : أن هذه المُعارضة إنما نشأت من سوء التدبر ، وقلة التأمل في البُرهان الذي أشرنا إليه ، وهو : أن مصدر فعل القوة الجُسمانية إنفعالها قوام ذاته ووجوده بنفسه ، يكون بالموضوع والمصدرية بعد القوام والوجود ؛ إذ الشيء ما لم يُوجد لم يُؤثر في غيره ، ولم يتأثر عنه ؛ فكما أن قوام ذات المصدر بالموضوع الجُسماني ؛ فكذا قوام مصدريته وفعله ، وإنفعاله بذلك الموضوع .

ومن ضرورات الموضوع الجُسماني أن يكون وجوده وجوداً وضعياً ، واقعاً في جهة مُعينة من جهات ، فكذا وجود ما يتقوم به من الأفاعيل والإنفعالات الجُسمانيات بتبعية ما هي فيها ، فإذن لا يمكن تأثير شيء منها فيما لا وضع له ولا تأثره عما لا وضع له ؛ وأما تأثير ما لا وضع له في وجوده ولا في فاعليته ، فلا يكون أولاً ، وبالذات وعلى سبيل المُباشرة فيما له وضع ، بل بواسطة أمر ذي إعتبارين ، كما يُقال في كيفية صنعه وإيجاده للأشياء ، على ترتيب الأشرف فالأشرف .

وكذا في كيفية عِلمه بالأشياء ، على ترتيب الأسباب والمُسببات ؛ ولو

فرض أيضاً تأثيره فيما له وضع ، فليس ذلك بمُشاركة الوضع ولا من جهته ، لما علمت أن ما وضع له في وجوده ، كالقوى المُنطبعة في الأجسام ، ولا في فاعليته ومصدريته ، كالنفوس الغير المُنطبعة الناطقة ، ولا من جهة قبول قابل تأثيره بالقياس إليه ؛ فإن كون القابل في نفسه ذا وضع وحيز ، لا يستلزم أن يكون كذلك بالقياس إليه .

وبالجُملة ، القوة إذا كانت جُسمانية أو مُتعلقة بها ، كانت المادة أو الموضوع آلة لفعلها ، وإدراكها ، وتأثرها ، ومتوسط بينها وبين فاعلها ، أو مُنفعلها ؛ وأما إذا كانت بريئة الذات وجوداً وتأثيراً عن الجسم ، فليست المادة ووضعها اللازم آلة لفعلها ، ولا إنفعالها ، ولا أيضاً متوسط بينها وبين ما يتأثر عنها ، أو يُؤثر فيها ، بل إذا أثرت في جسم أو في صفة لجسم ، كان أثره نفس ذلك الأمر الوضعي ، أو الذي له وضع وجهة لا بتوسط الوضع بينه وبين أثره ، فظهر أن الجُسماني لا وضع له في الروحاني المحض ، إدراكاً ، وتأثيراً ، وتأثراً ، بخلاف العكس ، فظهر الفرق ، وبطلت المعارضة والنقض .

وعن الثالث : أن نفي كونه تعالى مرئياً بهذا العين الجُسماني ، ليس مما يختص القول به للمُعتزلة فقط ، بل هو مما قام عليه البُرهان ، ونص عليه القرآن ، وعليه كافة أهل العِلم والعرفان ، من الحُكماء الراسخين ، والأولياء الكاملين ، والأئمة الراشدين ، بل كل من سلك سبيلاً بقوة العِلم ، ونور العرفان ، لا بمجرد التقليد والظن والحسبان ، كما سمعته من المقاصد ، من إختصاص القول بالرؤية بالأشاعرة ، خلافاً لسائر الفرق ، فحينئذ الأمر بالعكس ، نعوذ بالله من العصبية ، فيما لا محل له .

وأما الإستشكال الذي ذكره في رؤية الإنسان نفسه بواسطة المرآة ، وأنه ليس في مُقابلة نفسه ، ففي غاية الضعف ، سيما وقد سهل لنا طريق الجواب ، حيث ذهب إلى أن المرئي ها هنا نفس الأمر الخارجي ، كما هو طريقة الرياضيين القائلين : بأن الشعاع البصري ينعكس من سطح المرآة ، إلى ما له نسبة خاصة وضعية إلى سطح المرآة ، كنسبة سطح المرآة إلى البصر .

فنقول : أن المرئي بواسطة ، وإن لم يكن مُقابلاً للبصر ، لكنه في حُكم المُقابل ، لأنه مُقابل لما يُقابل البصر ، وهو سطح المرآة ، ومُقابل المُقابل مُقابل أيضاً ، ولكن بالواسطة ، فحُكمه حُكم المُقابل ، كما أن معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء بالواسطة ، كما أن أخ الأخ لزيد ، وإن لم يكن أخاً لزيد بالأخوة التامة حتى يرثه ، مع فقد العمودين ، لكنه غير خارج بالكلية عن جهات الأخوة ، بل يرثه ميراث الأخوة بالواسطة .

فهذا القدر يكفي في رؤية الإنسان نفسه ، أو خلفه ، أو شيئاً آخر مما لا يُحاذيه ، فإنه وإن لم يُحاذه إلاَّ أنه يُحاذي لأمر صقيل ، لا لون له ، ولا ضوء ، ولا خشونة ، ولا شيء من الهيئات المرئية ، مُحاذي ذلك الأمر ، فيكون حُكمه في التوسط بين الرائي والمرئي ، حُكم الهواء الصافي ؛ فلأجل ذلك المتوسط ، صار غير المُقابل في حُكم المُقابل .

ثم لو فرض أن الرجل العامي لم يعرف الوجه اللمي في رؤية الإنسان نفسه ، فذلك لا يُوجب القدح في الأصول البُرهانية ، فإن الأغلاط الحسية في هذا العالم كثيرة ، والأمور الجُزئية سيما التي في عالم التركيب والإستحالة ، غير مُنضبط من حيث جُزئيتها وخصوصيتها .

وإنما قلنا : أنه أعاننا في الجواب من جهة ذهابه إلى أن المرئي بالمرآة هو نفس الأمر الخارجي ، إذ لو ذهب مذهب الإشراقيين القائلين : بأن المرئي في هذه الصورة ليس ما في الخارج ، بل المرئي بواسطة المرآة ، إنما هو من الصور المثالية ، الموجودة في عالم آخر غائب عن هذا العالم ، ليس من هذا العالم في جهة من الجهات ، وكان هذا المذهب أيضاً قريباً من الحق ، لكان الجواب عن المعارضة المذكورة أغمض وأدق .

ولكنا نجيب عنها : بأن الرائي حينئذ ليس آلة البصر بل البصر ، كالمرآة وسائر الشرائط من جُملة المُعدات ، وإنما الرائي هو النفس المُجردة ، فلا إنتقاض عند ذلك ، وإنما يرد النقض أو المعارضة ، أن لو أدركت الآلة الجُسمانية أمراً ليس بالقياس إليه ، على نسبة وضعية .

ثم أنه بعد أن ذكر هذه الأبحاث ، سلك مسلكاً آخر في إثبات الرؤية ، وقال : المسلك الثاني : الكشف البالغ ، وهو أن نقول : إنما أنكر الخصم الرؤية ، لأنه لم يفهم ما نريده من الرؤية ، ولم يحصل معناها على التحقيق ، وظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يُدركها الرائي ، عند النظر إلى الأجسام الملونة .

هيهات ، ونحن نعترف بإستحالة ذلك في حق الله تعالى ، ولكن ينبغي أن يحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المُتفق عليه ، ونسبكه ، ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله تعالى ، فإن بقي من معانيه معنى يصح في حق الله ، ويُسمى ذلك رؤية حقيقة ، أثبتناه في حقه ، وقضينا بأنه مرئي حقيقة ، وإلاّ فأطلقنا اللفظ بأذن الشارع ، واعتقدنا المعنى ، كما دل عليه

العقل ومُحصله : أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين ، وله مُتعلق وهو اللون والقدر ، والجسم ، وسائر المرئيات ، فلننظر إلى حقيقة معناه ، وإلى محله ، وإلى مُتعلقه ، ولنتأمل أن الركن من جُملتها في إطلاق هذا الاسم ما هو .

فنقول : أما المحل ، فليس برُكن في صحة هذه التسمية ، فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي ، لو أدركناها بالقلب ، أو بالجبهة مثلاً ، لكنا نقول : قد رأينا الشيء وأبصرناه ، وصدق كلامنا ، فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها ، بل لتحل فيها هذه الحالة ، فحيث حلت فيه تمت الحقيقة ، وصح الاسم .

وأما المُتعلق بعينه ، فليس رُكناً في إطلاق هذا الاسم ، وثبوت هذه الحقيقة ، فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد ، لما كان المُتعلق بالبياض رؤية ؛ ولو كان لتعلقها باللون ، لما كان المُتعلق بالحركة رؤية ؛ ولو كان لتعلقها بالعرض ، لما كان المُتعلق بالجسم رؤية ؛ فدل أن خصوصية صفات المُتعلق ليس رُكناً ، لوجود هذه الحقيقة ، وإطلاق هذا الاسم ، بل الرُكن فيه من حيث أنه صفة مُتعلقة ؛ فينبغي أن يكون له مُتعلق موجود ، أي : موجود كان ، وأي ذات كانت ، فإذن الرُكن الذي الاسم مُطلق عليه هو .

الأمر الثالث : وهو حقيقة المعنى من غير إلتفات إلى محله ومُتعلقه ، فلنبحث عن الحقيقة ما هي ، ولا حقيقة لها إلاّ أنها نوع إدراك ، هو كمال ومزيد كشف ، بالإضافة إلى التخيل ، فإنا نرى صورة الصديق مثلاً ، ثم نغمض العين ، فيكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا ، على سبيل

التخيل والتصور ؛ ولكنا لو فتحنا العين ، أدركنا تفرقه ، ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مُخالفة لما كانت في الخيال ؛ بل الصورة المُبصرة مُطابقة للمُتخيلة ، من غير فرق بينهما ، إلاَّ أن هذه الحالة الثانية كالإستكمال لحالة التخيل ، وكالكشف له ، فيحدث فينا صورة الصديق عند فتح البصر ، حدوثاً أوضح وأتم وأكمل .

فإذن التخيل نوع إدراك على رتبة ورائه رتبة أخرى ، هو أتم منه في الوضوح والكشف ، بل هو كالتكميل له ، فيُسمى هذا الإستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصاراً ؛ فكذلك من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله ، هو ذات الله وصفاته ، وكل ما لا صورة جسمية له ، مثل : القدرة ، والعِلم ، والعشق ، والغضب ، والخيال ، والعقل ، فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها ؛ والعِلم بها نوع إدراك .

فلننظر ، هل يخيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد إستكمال ، نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل ، فإن كان ذلك مُمكناً ، سمينا ذلك الكشف والإستكمال رؤية ، بالإضافة إلى العِلم ، كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية .

ومعلوم أن تقدير هذا الإستكمال في الإستيضاح والإستكشاف ، فيه غير محال في الموجودات المعلومية ، التي ليست مُتخيلة ، كالعِلم ، والقدرة ، وغيرهما .

وكذا في ذات الله تعالى وصفاته ، بل يكاد يُدرك ضرورة من الطبع ، أنه يتقاضى طلب مزيد إستيضاح في ذات الله وصفاته ، وفي ذات هذه المعاني المعلومة كلها .

فنحن نقول : أن ذلك غير محال ، فإنه لا يحيله العقل ؛ بل العقل دليل على إمكانه ، بل على إستدعاء الطبع له ؛ إلاَّ أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم ، والنفس في شغل البدن ، وكدورة الصفات : ﴿ أفلا يعلمُ إذا بُعثِرَ مَا فِي القُبُور {٩} وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُور ﴾ (١) ، وزكيت النفس بالشراب الطهور ، وصفيت بأنواع التصفية والتنقية ، لم يمتنع أن تستعد بسببها ، لمزيد إستكمال وإستيضاح ، في ذات الله ، أو في سائر المعلومات ، ويكون إرتفاع درجته عن العِلم المعهود ، وكإرتفاع درجة الإبصار عن التخيل ، فيُعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومُشاهدته ، أو رؤيته ، أو إبصاره .

فإذا كان ذلك مُمكناً ، فإن خلقت هذه الحالة في العين ، كان اسم الرؤية ، بحُكم وضع اللغة عليه أصدق ، وخلقه في العين غير مُستحيل ، كما أن خلقه في القلب غير مُستحيل .

فإذن ، إذا فهم المُراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية ، وعلم أن العقل لا يحيله بل يُوجبه ، وأن الشرع قد شهد له ، فلا يبقى للمراوغة وجه إلاَّ على سبيل العناد ، أو المشاحة ، في إطلاق عبارة الرؤية ، أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة ، التي ذكرناها ، إنتهى كلامه .

أقول : جميع ما ذكره من إلقاء الخصوصيات ، من جانب الرائي ، ومحل الإدراك ، وفي جانب المرئي ، ومُتعلق الإدراك ، وفي كون الرؤية إستكمال الإدراك ، وأن نسبتها إلى العِلم ، كنسبتها إلى التخيل حق وصدق ، ونعم العون على ما نحن بصدده ، من إثبات الرؤية العقلية

---

(١) سورة العاديات : ٩ ـ ١٠ .

الكاملة للمعقول ، المُجرد ، إلاَّ أنه لا يفيد مطلوبه من إثبات الإبصار لهذه القوة الجُسمانية لذات البارئ (جل عزه) ، لما ذكرنا من البُرهان ، وما ذكره من كون خصوصية المحل غير رُكن في تحقق معنى الرؤية ، وإطلاق الإسم وإثباته بمجرد ذلك ، جواز رؤية ذات الله بهذا العين ، مُغالطة نشأت من الخلط بين مطلوب (ما) الشارحة ، ومطلوب (هل) البسيطة ؛ فإنه بمجرد أن لو فرض إنكشاف الأمر العقلي ، أو ذات الله تعالى على القوة التي في العين ، لكان ذلك الإنكشاف رؤية ، لا يُوجب إمكان رؤية الله ، أو الأمور العقلية بالعين الحسية .

فقوله : وإذا كان ذلك مُمكناً ، فإن خلقت هذه الحالة في العين .... إلى آخره .

نقول : العجب من هذا التحرير ، كيف غفل وهو أجل من أن يجهل عن فساد هذا القياس وبُطلانه ، مع تحقق الفارق ، بأن النفس جوهر مُجرد غير جُسماني ، لكنه مُحتجب في الدنيا بحجب التعلقات ، وأغشية الحواس والظلمات ، ولا يبعد أن النفس إذا تجردت عن البدن ، وزالت عنه الحجب ، وخرجت عن الأغشية الطبيعية ، والملابس الحسية ، طالعت بقوة ذاتها الجمال الإلهي ، وشاهدت ببصرها العقلي ، الجلال الأعلى ، والنور الأنور ، والبهاء الأقهر ، لا بقوة جُسمانية ، ولا بآلة خيالية .

لأن البُرهان قائم على أن الجُسماني لا يُدرك الروحاني ، ولا القوة الخيالية ، مما ينال المعنى العقلي ، اللهم ، إلاَّ بتوسط شبح ، أو مثال للروحاني ، الذي يمكن في حقه ذلك ، كما إذا رأينا شبح شخص ، وهو مثال لروحه وحقيقة إنسانيته ، فصح وصدق قولنا : رأيت حقيقة زيد ،

وكذا من رأى في المنامات الصادقة أشخاص الملائكة ، أو الأنبياء (عليهم السلام) ، فقد رأى حقائق أرواحهم ، بتوسط أشخاصهم المثالية .

وقوله : فلا يبقى للمراوغة وجه .... إلى آخره .

قد علمت أن الذي يمنع ما ذهب إليه ، ويخيل ما زعمه هذا العظيم ، ليس سبيل المراوغة في البحث ، أو العناد للحق ، ولا المشاحة في إطلاق العبارة ، بل مبناه على إتباع البُرهان المُعتضد بالقرآن ، الحاكم بأن القوى الجُسمانية سيما الطبيعية ، تضمحل إضمحلالاً ، وتندك دكاً عند تجلي الأمر الروحاني عليها ، فكيف في مشهد النور الإلهي ، ذي العظمة والجبروت ، قاهر من في الملك والملكوت : ﴿ وعنت الوجُوهُ للحَيِّ القيوم ﴾ [(١)] .

ثم أورد طرفاً آخر من الكلام في وقوعه شرعاً ؛ فقال : وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ، ولكثرته يمكن دعوى الإجماع من الأولين في إبتهالهم إلى الله تعالى ، في طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم .

ونعلم قطعاً من عقائدهم ، أنهم كانوا ينتظرون ذلك ، وأنهم قد فهموا جواز ذلك ، وسُؤاله من الله تعالى بقرائن أحوال رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، وجُملة من ألفاظه الصريحه ، التي لا تدخل تحت الحصر والإجماع ، يدل على خروج المدارك عن الحصر ؛ ومن أقوى ما يدل عليه ، قول مُوسى (عليه السلام) : ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ [(٢)] ، فإنه يستحيل أن يخفى على نبي من أنبياء الله تعالى ، إنتهى .

---

(١) سورة طـــه : ١١١ .
(٢) سورة الأعراف : ١٤٣ .

منصبه إلى أن يكلمه الله تعالى شفاهاً ، أنه يجهل من صفات الله تعالى ما عرفه المُعتزلي ، هذا معلوم على الضرورة ، فإن الجهل بكونه مُمتنع الرؤية عند الخصم ، يُوجب التكفير والتضليل ، وهو جهل بصفة ذاته ، لأن إستحالته عندهم لذاته ، ولأنه ليس بجهة ، وكيف لم يعرف مُوسَى (عليه السلام) ، أنه ليس بجهة ، أو كيف عرف أنه ليس بجهة ، ولم يعرف أن الرؤية لما ليس بجهة مُحال .

فليت شعري ، ماذا يضمر الخصم ويقدره ، من ذهول مُوسَى (عليه السلام) يقدره ، مُعتقداً أنه جسم في جهة ذو لون ، وإتهام الأنبياء (عليهم السلام) بذلك ، كفر صريح ، فإنه تكفير للنبي (صلى الله عليه وآله) ؛ فإن القائل : بأن الله جسم ، وعابد الوثن والشمس واحد ؛ ولو يقول : عِلم إستحالة ، كونه بجهة ؛ ولكنه لم يعلم أن ما ليس بجهة لا يرى ، فهو تجهيل للنبي (صلى الله عليه وآله) ، لأن الخصم يعتقد أن ذلك من الجليات ، لا من النظريات .

فأنت أيها المُسترشد ، مُخير بين أن تميل إلى تجهيل النبي (صلى الله عليه وآله) ، أو إلى تجهيل المُعتزلة ، فاختر لنفسك ما هو أليق بك ، والسلام ، إنتهى كلامه .

أقول : أن الذي يصح عندنا : أن يحمل طلب مُوسَى (عليه السلام) رؤية الله ، هو أنه أراد أن يحصل له من الإنكشاف التام ، والرؤية العقلية ، والتمثل الباطني في الدنيا ، ما حصل لمحمد (صلى الله عليه وآله) ليلة المعراج ، لا أنه طلب الرؤية بهذه الآلة الجُسمانية ، الكدرة الظلمانية ، لأنه جل منصبه أن يطلب أمراً مُحالاً ، أو أن لا يعلم أن القوة الجُسمانية الحالة في عضو من الأعضاء ، لا تدرك خالق الأرض والسماء .

وأما ما ورد في الأدعية المأثورة ، ووقع في ألسنة الطائفة من إبتهالاتهم وتضرعاتهم ، في طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم ، فذلك لا يدل على جواز رؤيته بهذا العضو المخصوص ، سيما وقد نص هذا النحرير ، على أن العضو المخصوص ليس برُكن في حقيقة الرؤية ، فإذا كان لحقيقة الرؤية أفراد مُتعددة ، بعضها صحيح في حق الله ، وبعضها فاسد في حقه ، فيجب أن يحمل الوارد في الكِتاب والشريعة ، من ألفاظ الرؤية على الوجه الصحيح في حقه لا غير ، كما في سائر ألفاظ الصفات المُشتركة بين الحق والخلق .

قـــال :

الله أكبر يالشيخ زمخشر ... ته بين أرباب العلى بالمعرفه
فلأنت بدر في سماء بلاغة ... لا مطمع لمُعارض أن يخسفه
مني السلام على امرئ طلب الهُدى ... لخلاص نفس من ردي مُتخوفه

الشرح :

قوله : { الله } (بالرفع) : مُبتدأ ، وهو على الأصح عِلم للذات المُقدسة ، الجامعة لجميع الصفات العُليا ، والأسماء الحُسنى .

وقيل : أنه وضع لمفهوم كُلي ، أعني : الواجب لذاته ، مُنحصر في الفرد الموجود منه ، وهو الذات المُقدسة ، كالشمس للكوكب النهاري ؛ وورد بأنه لو كان كذلك ، لما أفاد كلمة التوحيد التوحيد ، وهو خلاف الإجماع ، وإختلف في إشتقاقه ؛ فقيل : هو غير مُشتق من شيء ، بل هو عِلم لزمته الألف واللام .

ونقل عن سيبويه : أنه مُشتق ، وأصله أله ، دخلت عليه الألف واللام ، فبقي الإله ، ثم نقلت حركة الهمزة إلى اللام ، وسقطت ، فبقي أل له ، فأسكنت اللام الأولى ، وأدغمت في الثانية ، وفخم تعظيماً ، لكنه ترقق مع كسرة ما قبله .

وفي الحديث : يا هشام ، الله مُشتق من أله ، والإله يقتضي مألوهاً كان إلهاً ، إذ لا مألوه ، أي : لم تحصل العبادة بعد ، ولم يخرج وصف المعبودية من القوة إلى الفعل ؛ و { أكبر } (بالرفع) : خبره ، وهو اسم تفضيل ، والمُفضل عليه محذوف ، أي : أكبر من كل شيء ، كبر عظمة وجلال ، لا جسم وحجم .

وقيل : أكبر من أن يُوصف ؛ وقيل : لم يرد به التفضيل ؛ و { يا } : حرف نداء .

واللام في قوله : { لشيخ } : للتعجب ، وهذه اللام قد تستعمل في النداء كما ها هنا ، وكقولهم : يا للماء ، ويا للعجب : إذا تعجبوا من كثرتهما ، وقد يستعمل في غيره ، كقولهم : لله دَرُّهُ فارساً ؛ و { شيخ } (بالنصب) : لإضافته إلى { زمخشر } ، والمُنادى المُضاف وشبه المُضاف : كقولهم : يا طالعاً جبلاً ، يجب نصبهما ؛ والشيخ : من جاوز سنه أربعين سنة ؛ والشاب : من تجاوز البلوغ إلى ثلاثين سنة ؛ وما بينهما كهل ؛ فالشيخ : فوق الكهل ، والجمع : شيوخ ، وأشياخ ، وشيخان (بالكسر) ، والمشيخة اسم جمع الشيخ ، والجمع مشايخ .

وعن الصحاح : جمع الشيخ : شيوخ ، وأشياخ ، وشيخه ، وشيخان ، ومشيخه ، ومشايخ ، وشيوخاء (بالمد) ؛ وزمخشر ، كسفرجل : قرية

بنواحي خوارزم ، إجتاز بها أعرابي ، فسأل عن إسمها واسم كبيرها ، فقيل : زمخشر والرواد ، فقال : لا خير في شر ورد ، ولم يلمم بها ؛ منها : جار الله أبو القاسم محمود بن عُمر ؛ وفيه يقول أمير مكة عَلِيّ بن عيسى بن وهاس الحسني :

جميع قرى الدنيا سوى القرية التي تبوأها داراً فداء زمخشر
وأحرى بأن تزهى زمخشر بامرئ إذا عدّ في أسد الشرى زمخ الشرى

كذا في " القاموس " ؛ والمُراد بالمُستثنى بسوى مكة المُعظمة (شرفها الله تعالى) ؛ و { تِه } (بكسر التاء) : أمر من تاه يتيه ، إذا تكبر ؛ و { بين } : ظرف مكان منصوب على الظرفيه ، مُتعلق بقوله : {تِه} ؛ و { أرباب } : جمع رب ؛ قال في " القاموس " : الرب (باللام) ، لا يُطلق على غير الله (عَزَّ وَجَلَّ) ، وقد يُخفف ، والاسم الربابة (بالكسر) والربوبة (بالضم) ، وعلم ربوبي (بالفتح) ، نسبة إلى الرب ، على غير قياس ؛ إلى أن قال : ورب كل شيء مالكه ، ومُستحقه ، وصاحبه ؛ جمع أرباب وربوب ، إنتهى .

وقوله : {العلى} : الشرف والرفعة ؛ والباء في قوله : {بالمعرفة} : للسببية ، وهي مع مجرورها مُتعلق بقوله : { ته } .

والفاء في قوله : {فلأنت} : للسببية ؛ واللام : للإبتداء ؛ و {أنت} : مُبتدأ ، فهو مرفوع محلاً لبناءه ؛ و { بدر} : خبر على سبيل الإستعارة ، أو التشبيه ، بحذف الكاف ، أو المُبالغة ؛ و { في سماء } : جار ومجرور مُتعلق به ، لتضمنه معنى مُنير ، أو بمحذوف نعت لبدر ؛

و { بلاغة } (بالجر) : بإضافة سماء إليها ، وهي في أصل اللغة : ما يُنبئ عن الوصول والإنتهاء .

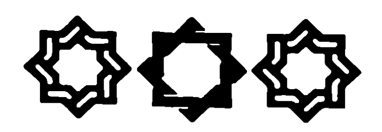
وفي عُرف أهل البيان : قد يُوصف بها الكلام ، وقد يُوصف بها المُتكلم ، فالأول : مُطابقة الكلام لمُقتضى الحال مع فصاحته ، والثاني : ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ ؛ و { لا } : نافية ، شبيهة بـ (ليس) ؛ و { مطمع } (بالرفع) : اسمها ، وهو اسم مصدر : طمع فيه وبه ، كفرح طمعاً ، وطماعاً ، وطماعية : حرص عليه ، فهو طامع ، وطمع ، كخجل ، ورجل ؛ و { لمعارض } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف خبر (لا) ، وهو اسم فاعل عارضه ، أي : جانبه وعدل عنه وصار حياله ؛ و { أن } : ناصبة مصدرية ؛ و { يخسفه } : فعل مُضارع ، من باب الأفعال ، منصوب بـ (أن) ، وهي مع (أن) في تأويل المصدر ، في محل النصب ، بنزع الخافض تقديره : في أن يخسفه ، معمول مطمع ، من خسف القمر : إذا كسف ، أو كسف للشمس ، وخسف للقمر ، أو الخسوف إذا ذهب بعضها ، والكسوف كلها ، كذا في "القاموس " ، وضمير الفاعل للمُعارض ، والمفعول للبدر .

وقوله : { مني} : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف ، حال من السلام ، أو من الضمير في الخبر ، على الخلاف ، ويجوز التشديد بإدغام نون (من) في نون الوقاية ، والتخفيف بحذف نون الوقاية ؛ و { السلام } (بالرفع) : مُبتدأ ؛ و { على امرئ } : جار ومجرور مُتعلق بمحذوف خبره ، ولفظ الجُملة خبر ، ومعناه : إنشاء للتحية والسلام ، مأخوذ من السلامة ، فكأن المُسلم يقول للمُسلم عليه : أنت في سلامة مني ؛

و { طلب } : فعل ماض مُسند إلى ضمير امرئ ؛ و { الهُدى } : مفعوله ، والجُملة نعت لامرئ .

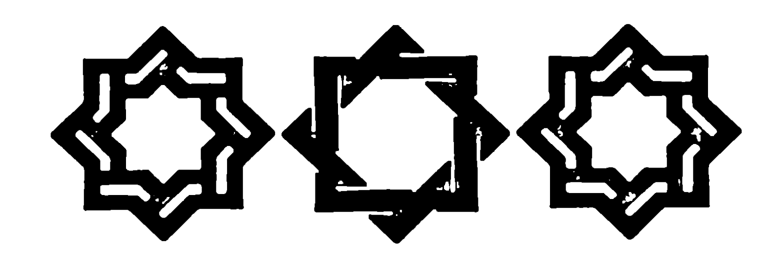
واللام في قوله : { لخلاص } : للتعليل ، وهو من خلص الشيء ، من باب قعد ، خلوصاً وخلاصاً : سلم ونجا ؛ و { نفس } (بالجر) : لإضافة خلاص إليه ، ومعنى النفس : قد مضى شرحه مُفصلاً ، والظاهر أن المُراد بها : هي اللوامة ، بقرينة قوله : مُتخوفه ؛ و { من ردى } : جار ومجرور مُتعلق بخلاص ، أو بمُتخوفه ، أو بكليهما ، على قاعدة التنازع ، والردى : الهلاك ؛ و { مُتخوفه } (بالجر) : على أنها نعت لنفس ، اسم فاعل من تخوف ، من باب تفعل بمعنى : خاف ، أو أخذ الخوف شِعاراً .

والبيت الثاني مُشتمل على التشبيه ، حيث شبه المُخاطب بالبدر ، وإن حذف أداة التشبيه ، فإن مثل قولك : زيد أسد ، يُسمى تشبيهاً بليغاً على المُختار ، ومذهب المُحققين لا إستعارة ، لأن الإستعارة إنما يطلق حيث يطوى ذِكر المُستعار له بالكلية ، ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً ، لأن يُراد به المنقول عنه ، والمنقول إليه ، لولا دلالة الحال ، أو فحوى الكلام ، ووجه الشبه هنا النورانية ، والرفعة ، ثم من جهة المُبالغة في التشبيه ، وإدعاء أنه عين المُشبه به ، أثبت له ما يخص المُشبه به ، وهو السماء ، فقال : { في سماء بلاغة } ، فجعل البلاغة سماء ، والمُخاطب بدر ذلك السماء .



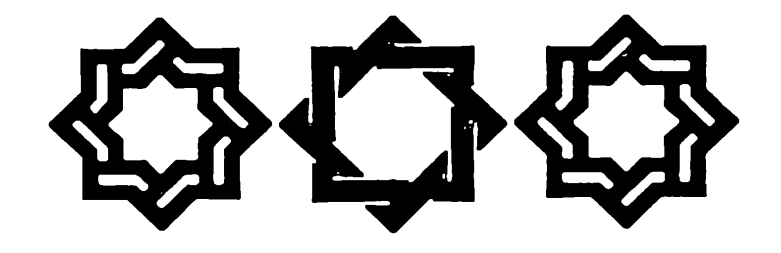
الخاتمة :

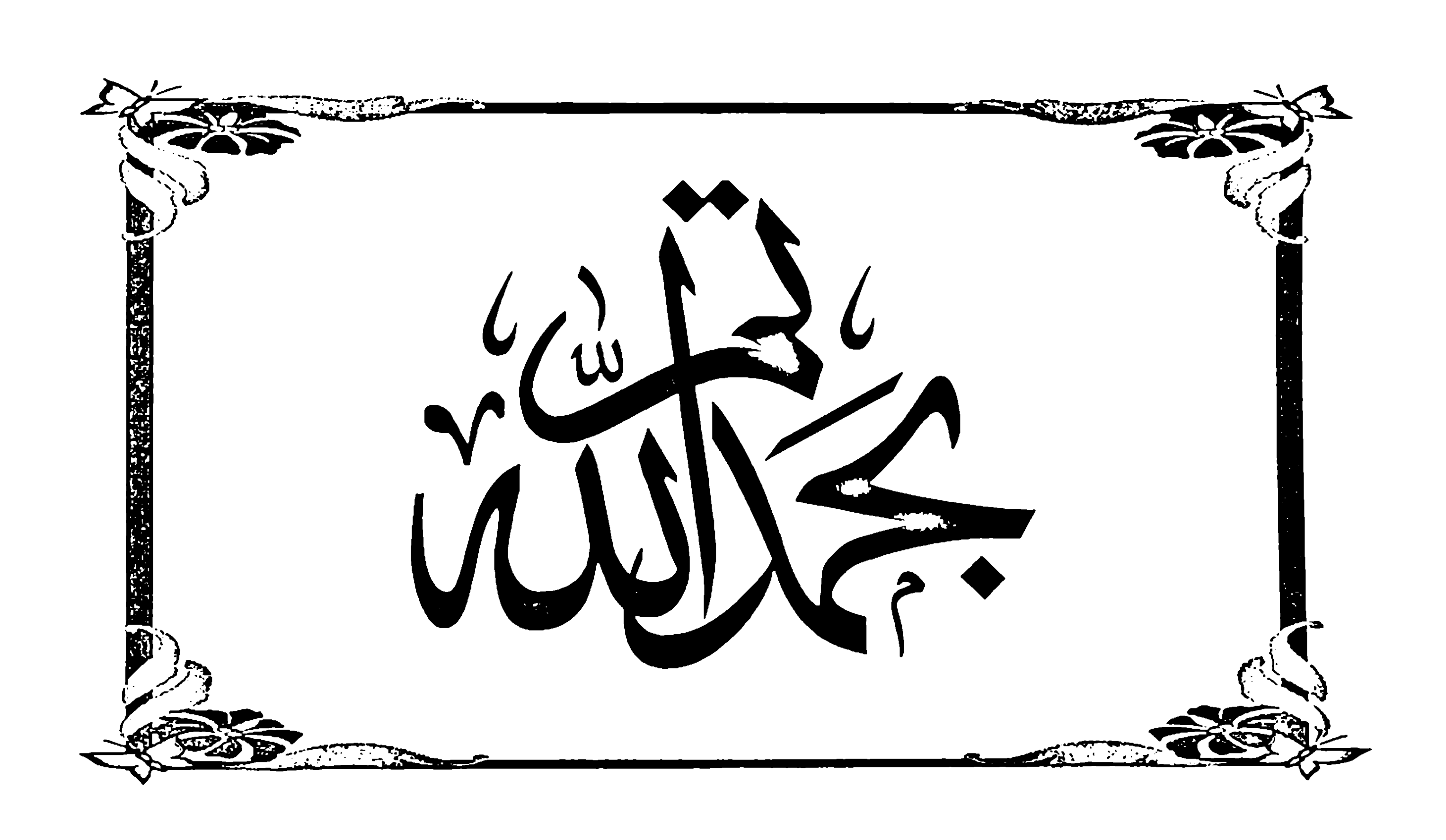
إلى هنا جف القلم ، وقد تم بحمد الله ، وحُسن توفيقه ، بيدي الجانية الفانية ، وأنا العبد الأحقر ، السيد عبد الحُسين ابن المرحُوم السيد على أصغر الحسيني التستري العزوي ، في جزيرة زنجبار ، صانها الله من شر الأشرار ، في صبيحة يوم السبت : الواحد والعشرين ، من الشهر الخامس ، من العَام الثامن ، من العشر الأول ، من المائة الرابعة ، من الألف الثاني ، من الهجرة النبوية ، على مُهاجرها ألوف من الصلاة والسلام والتحية ، والحمد لله أولاً وآخراً ، وظاهراً وباطناً .



الفهرس :

الصفحة	الموضوع





رقم الإيداع : ٣٦ / ٢٠٠٨ م